Gab es einen vorpriesterlichen Meerwunderbericht?

I. Thematische Hinführung

In der aktuellen Pentateuchdebatte mag vieles strittig sein, die Existenz eines vorpriesterlichen Meerwunderberichtes ist es nicht. Der Grundbestand von Exodus 14 gilt in aller Regel nach wie vor als integraler Bestandteil, ja als unverzichtbarer erzählerischer Höhepunkt der Exoduserzählung in ihrer ältesten erreichbaren Gestalt [1]. Der klassisch dem Jahwisten zugewiesene Text [2] schildert nach verbreiteter Auffassung die wunderbare Errettung der am Ufer des Meeres lagernden Israeliten vor einer ägyptischen Streitmacht, wobei schon Gerhard von Rad betont, es sei eigentlich "ein ganzer Apparat von Wundern, der für Israels Heil aufgeboten wird. Statt zu führen, tritt beim Jahwisten die Wolkensäule schützend an das Ende des Heeres; ein Ostwind treibt das Meer zurück, Jahwe blickt auf das ägyptische Heer und bringt es in Verwirrung. Die Räder der Wagen werden geheimnisvoll gehemmt und am Ende verschlingt das Meer die Feinde" [3]. Unter Gattungsgesichtspunkten handelt es sich um eine JHWH-Kriegs-Erzählung, wenngleich kaum um eine typische, denn anders als etwa in Josua 9–10, Richter 4 und 1 Samuel 7 wird „im eigentlichen Sinne überhaupt kein kriegerisches Geschehen erzählt". Von einem militärischen Triumph einer israelitischen Streitmacht, den diese dank der Unterstützung JHWHs erringt, kann jedenfalls keine Rede sein. Im Gegenteil: "Die Erzählung ist einseitig darauf ausgerichtet, die Ausschließlichkeit des Handelns Jahwes hervorzuheben, während Israel nur die Rolle eines passiven Zuschauers zukommt" [4].

---

[1] Vgl. nur die aktuellen Kommentare von T.B. DOZEMAN, *Commentary on Exodus* (ECC; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2009) 298-344; R. ALBERTZ, *Exodus. Band I: Ex 1–18* (ZBK.AT 2.1; Zürich 2012) 224-255; H. UTZSCHNEIDER – W. OSWALD, *Exodus 1–15* (IEKAT; Stuttgart 2013) 307-327.

[2] Vgl. grundlegend M. NOTH, *Das 2. Buch Mose* (ATD 5; Göttingen [8]1988) 83-84. Zur genauen Abgrenzung des priesterlichen und nichtpriesterlichen Textes vgl. die Ausführungen unter 3. a).

[3] G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Göttingen [5]1969) 46.

[4] P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung* (ÄAT 9; Wiesbaden 1985) 81.

Seiner auffälligen Motivdichte und der theologisch elaborierten Kriegsideologie zum Trotz gilt der nichtpriesterliche Meerwunderbericht nicht nur als vorpriesterlich, sondern (im Verbund mit dem Miriamlied Ex 15,21b) häufig als der überlieferungsgeschichtliche Kern der Auszugstradition schlechthin [5]. Aber ist diese Sichtweise wirklich begründet? Schon die inneralttestamentliche Rezeption des Meerwunders lässt erste Zweifel an der Existenz eines vorpriesterlichen Meerwunderberichts aufkommen und rückt eine Alternative in den Fokus, die in der allgemeinen Diskussion keine Rolle spielt: die Deutung der nichtpriesterlichen Partien von Exodus 14 als Bearbeitung des priesterlichen Meerwunderberichts, der (noch) nicht von einer Kriegstat JHWHs, sondern vom Durchzug der Israeliten durch das von Mose geteilte Meer berichtet.

II. Die inneralttestamentliche Rezeption des Meerwunders und ihre redaktionsgeschichtlichen Implikationen

Dass die literar- und überlieferungsgeschichtliche Zentralstellung des Meerwunders vielfach als ausgemacht gilt, ist auch dem Einfluss Martin Noths zuzuschreiben, der die Auffassung vertrat, das Ereignis sei der zentrale Bezugspunkt der alttestamentlich breit bezeugten Herausführungsformel, und es sei daher "in erster Linie immer gemeint [...], wenn von den 'Zeichen und Wundern', den 'großen und schrecklichen Taten' Gottes u. dgl. in diesem Zusammenhang die Rede ist" [6]. Diese pauschale Sichtweise hat sich indes als unhaltbar erwiesen, und zwar schon ganz grundsätzlich deshalb, weil die unterschiedlichen Ausprägungen der Herausführungsfor-

---

[5] Vgl. W.H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose* (EdF 191; Darmstadt ^{3}1995) 63-65 (mit weiterer Lit.).

[6] M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 52. In der Sache ebenso z.B. R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund* (FRLANT 84; Göttingen ^{2}1966) 80; J. WIJNGAARDS, "הוציא and העלה", *VT* 15 (1965) 91-98. Kritisch dagegen B.S. CHILDS, "Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions", *Hebräische Wortforschung*. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner (eds. G.W. ANDERSON et al.) (VTS 16; Leiden 1967) 30-39; G.W. COATS, "The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif", *VT* 17 (1967) 253-265; E. ZENGER, "Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel", *XVII. Deutscher Orientalistentag* (ed. W. VOIGT) (ZDMG Suppl. 1; Wiesbaden 1969) I, 334-342, bes. 336.

mel nicht unmittelbarer Ausfluss der mündlichen Überlieferung des Alten Israel, sondern literarische Bildungen sind, die nur im Horizont der alttestamentlichen Literaturgeschichte betrachtet werden können. Die Formeln verraten also allenfalls etwas darüber, wann und in welchen Literaturbereichen erstmals auf das Meerwunder Bezug genommen wurde.

Dabei kann als sicher gelten, dass die in Frage stehenden Formeln dem dtn/dtr Traditionsraum entstammen [7]. Auf welche Ereignisse sie sich jeweils beziehen, ist indes aus gutem Grund umstritten, denn ihre Semantik ist mehrdeutig und damit auch für kontextbedingte Bedeutungsverschiebungen offen [8]. Ein Bezug zum Meerwunder ließe sich am ehesten für die vereinzelten Verweise auf die Herausführung "mit starker Hand (und ausgestrecktem Arm)" [9] wahrscheinlich machen [10], doch ist diese Deutung mitnichten alternativlos. Der altorientalische Hintergrund des Motivs, das den militärischen Triumph, aber auch ganz grundsätzlich die Autorität einer Gottheit oder eines Königs zum Ausdruck bringen kann [11], widerrät der pauschalen Engführung auf ein Kriegsgeschehen. Vielmehr spricht der Gebrauch der Formel in der Exoduserzählung deutlich dafür, dass sie von Hause aus auf die Erzwingung des Auszugs durch die Tötung der Erstgeburt bezogen war [12]. Einzig in Dtn 4,34 scheint eine Ausnahme

---

[7] Vgl. grundlegend S. Kreuzer, "Die Mächtigkeitsformel im Deuteronomium", *ZAW* 109 (1997) 188-207.

[8] Vgl. die Studie von I. Schulmeister, *Israels Befreiung aus Ägypten* (ÖBS 36; Frankfurt a.M. et al. 2010) (mit einer Übersicht über die verschiedenen Ausprägungen der Exodusformel auf S. 17-24).

[9] Vgl. Ex 3,19; 6,1; 13,3.9.14.16; 32,11; Dtn 4,34; 5,15; 6,21; 7,8.19; 9,26; 26,8; Neh 1,10; Ps 136,11-12; Jer 32,21; Ez 20,34; Dan 9,13.

[10] So betont Wijngaards, "הוציא", 94. Ähnlich Kreuzer, "Mächtigkeitsformel", 206, nach dessen Dafürhalten aber das Formelelement der "starken Hand" und des "ausgestreckten Arms" erst durch die Verbindung mit den auf die Plagen bezogenen "Zeichen und Wundern" (אתות ומפתים) "auf das Schilfmeerereignis konzentriert wird". Nach Schulmeister, *Befreiung*, 160-166, ist ein Meerwunderbezug der Formel lediglich an einigen Stellen gegeben, während sie andernorts die gewaltsame Befreiung eines Sklaven bezeichne.

[11] Vgl. M. Görg, "Der starke Arm Pharaos", *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte*, Idem (ed.) (SBAB 14; Stuttgart 1992) 97-107; Kreuzer, "Mächtigkeitsformel", 192, n. 9; E. Otto, *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThK.AT; Freiburg 2012) 583 (mit weiterer Lit.).

[12] Ähnlich K. Martens, "With a Strong Hand and an Outstretched Arm", *SJOT* 15 (2001) 124-141, die allerdings die Formel auf den Plagenzyklus ins-

vorzuliegen, insofern hier von einer Herausführung „*durch Krieg*, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm und durch große Schreckenstaten“ die Rede ist, womit aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Meerwunder Bezug genommen wird [13]. Die singuläre Gestalt der betreffenden Herausführungsformel und ihr anerkanntermaßen spätdtr Horizont [14] liefern aber eben alles andere als den Beweis für das hohe Alter der Meerwundertradition. Sie erwecken vielmehr den Eindruck, dass diese erst spät an Bedeutung gewann und in die Herausführungsformel integriert wurde [15].

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man berücksichtigt, dass spezifische Bezugnahmen auf das Meerwunder auch jenseits der Exodusformeln erstaunlich rar gesät sind. Im gesamten Deuteronomium wird das Ereignis nur an einer einzigen Stelle kurz rekapituliert (Dtn 11,4) [16], und auch in den dtr Partien des Josuabuches finden sich lediglich drei weitere Bezugnahmen (Jos 2,10; 4,23; 24,6-7), was bei der vermeintlichen überlieferungsgeschichtlichen und literarhistorischen Zentralstellung des Meerwunders doch einigermaßen verwundert. Das eigentlich Bemerkenswerte ist indes, dass an keiner der genannten Stellen exklusiv die für den vorpriesterlichen Meerwunderbericht veranschlagten Erzählzüge rezipiert werden. Vielmehr wird das Zurückdrängen des Wassers bzw. die Vernichtung der ägyptischen Streitmacht als aktive Tat JHWHS während einer Verfolgung durch das geteilte Meer geschildert. Es wird also die priesterliche Konzeption des Meerwunders als Durchzugsereignis im Licht der nichtpriesterlichen Darstellung wiedergegeben,

---

gesamt bezogen sieht. Für eine spezifische Verbindung mit der Tötung der Erstgeburt spricht indes, dass es überall dort, wo die Formel in der Exoduserzählung verwendet wird (Ex 3,19; 6,1; 13,3.9.14.16), eindeutig um die Erzwingung des Auszuges durch diese ultimative Plage geht. Dagegen ist in Ex 14,31a bezeichnenderweise nicht von der “starken”, sondern von der “großen” Hand JHWHS die Rede. Diese Modifikation deutet ebenfalls darauf hin, dass die Formel ursprünglich gerade nicht mit dem Meerwunder verbunden war.

[13] Vgl. SCHULMEISTER, *Befreiung*, 29.

[14] Vgl. T. VEIJOLA, *Das 5. Buch Mose* (ATD 8,1; Göttingen 2004) 116; OTTO, *Deuteronomium*, 582-585.

[15] Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt schon A. LAUHA, “Das Schilfmeermotiv im Alten Testament”, *Congress Volume Bonn 1962* (eds. G.W. ANDERSON et al.) (VTS 9; Leiden 1963) 32-46, bes. 45-46. Vgl. CHILDS, “Deuteronomic Formulae”, 38-39.

[16] Hinzu kommt eine knappe Anspielung in Dtn 1,30.

wobei diese Art der Wiedergabe nicht nur für die dtr Literatur im engeren Sinne, sondern für die alttestamentliche Meerwunderrezeption im Ganzen charakteristisch ist.

Nicht nur das eindeutig späte Meerlied (Ex 15,1-19) [17], sondern auch die folgenden sicheren Bezugnahmen auf das Meerwunder setzen die Verbindung von priesterlichem und nichtpriesterlichem Text eindeutig voraus: Neh 9,9-11; Ps 66,6; 77,20-21; 78,13-14.53; 106,7-11.22; 114,3.5; 136,13-15; Jes 10,24-26; 11,15-16; 43,16-17; 51,10; 63,11-14; Sach 10,11 [18]. Eine Ausnahme bildet die Anspielung in Dtn 1,30 (vgl. Neh 4,14), die zwar exklusiv auf den nichtpriesterlichen Text (Ex 14,14) bezogen, aber in Anbetracht ihres unmittelbaren literarischen Kontextes ebenfalls eindeutig nachpriesterlich anzusetzen ist [19]. Nichts anderes gilt schließlich auch für die späte Rekapitulation des Wüstenitinerars in Num 33, die allerdings allein den Sachverhalt des Durchzugs (P) erwähnt und alle weiteren Details unterschlägt (33,8). Als potentieller Zeuge für einen vorpriesterlichen Meerwunderbericht verbleibt damit lediglich das Miriamlied (Ex 15,21b), in dem ausschließlich die Züge der nichtpriesterlichen Meerwunderdarstellung eine Entsprechung finden. Dass dieser isolierte Befund nicht den Beweis für eine vorpriesterliche Ansetzung derselben liefern kann, versteht sich indes von selbst, zumal das Miriamlied aufgrund seiner engen Anbindung an den vorangehenden Prosabericht immer unter dem Verdacht steht, kein altes Traditionsstück, sondern eine kontextbezogene Bildung im Horizont des nichtpriesterlichen Textes zu repräsentieren, sei dieser nun vor oder nach P anzusetzen [20].

Im Licht des rezeptionsgeschichtlichen Befundes wird man die von John Van Seters erwogene Möglichkeit “that the sea event is a late literary development of the exodus tradition” nicht nur ernstnehmen, sondern in ihren Konsequenzen nochmals radikaler zu denken haben, als Van Seters selbst dies tut [21]. Wenn die nichtpriesterliche

---

[17] Vgl. jüngst A. KLEIN, “Hymn and History in Exodus 15”, *ZAW* 124 (2012) 516-527, sowie C. BERNER, *Die Exoduserzählung* (FAT 73; Tübingen 2010) 393-400 (mit weiterer Lit.).

[18] Weitere, unsichere Bezugnahmen auf das Meerwunder finden sich in Num 21,14; Ps 18,16; 74,13-15; Jes 50,2; Nah 1,4; Hab 3,8.

[19] Vgl. OTTO, *Deuteronomium*, 393.

[20] Vgl. die Ausführungen unter 3. b).

[21] J. VAN SETERS, *The Life of Moses* (Louisville, KY 1994) 141. Der nichtpriesterliche Meerwunderbericht gilt ihm als das Werk des Jahwisten (nach-D, aber vor-P).

Fassung des Meerwunders überwiegend, wenn nicht ausschließlich, in vergleichsweise späten Texten und nicht anders als in ihrer vorliegenden Verbindung mit dem P-Text rezipiert wird, wird man fragen müssen, ob sie überhaupt jemals in anderer Form existierte. Gab es wirklich einen selbstständigen vorpriesterlichen Meerwunderbericht, der endredaktionell mit seinem priesterlichen Pendant verknüpft [22] bzw. von P-Tradenten bearbeitet wurde [23]? Oder sind die nichtpriesterlichen Textanteile von vornherein als eine Bearbeitungsschicht der priesterlichen Darstellung konzipiert worden, die den Durchzug durch das geteilte Meer zu dem unmittelbaren göttlichen Machterweis umgestaltete, als der er in der Rückschau stets erinnert wird [24]?

Eine entsprechende Revision des Verhältnisses zwischen nichtpriesterlichem und priesterlichem Text hätte weitreichende Folgen sowohl für die Redaktionsgeschichte der Exoduserzählung als auch für die Frage nach den Ursprüngen der Auszugsüberlieferung. Dass sie sich aber nicht allein im Licht rezeptionsgeschichtlicher Erwägungen, sondern auch und vor allem aufgrund der konkreten literarischen Befunde in Exodus 13–15 nahelegt, ist im Folgenden zu zeigen. Dabei soll es zunächst ausführlich um die Aporien gehen, die sich bei der Rekonstruktion eines vorpriesterlichen Meerwunderberichts ergeben (III.). Die Entfaltung und redaktionsgeschichtliche Profilierung eines Alternativmodells, das die nichtpriesterlichen Partien von Exodus 14 als Bearbeitung eines priesterlichen Grundbestandes begreift, wird unter IV. folgen.

---

[22] Zu dieser überwiegend akzeptierten Sichtweise vgl. etwa J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186; Göttingen 2000) 189-232.

[23] So noch BERNER, *Exoduserzählung*, 353-365, u.a. im Anschluss an E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin – New York 1990) 256-262.

[24] Diese Sichtweise deutet sich in gewisser Weise bei H.-C. Schmitt an, der auf die planvolle Umakzentuierung des priesterlichen Meerwunderberichts durch die nichtpriesterlichen Textanteile abhebt, diese aber als Bruchstücke eines vorpriesterlichen Meerwunderberichts sieht. Vgl. H.-C. SCHMITT, "'Priesterliches' und 'prophetisches' Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17–14,31", *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (eds. U. SCHORN – M. BÜTTNER) (BZAW 310; Berlin – New York 2001) 203-219.

III. Die Aporien eines vorpriesterlichen Meerwunderberichts

Die Annahme, Exodus 14 liege ein vorpriesterlicher Textbestand zugrunde, ist so universell akzeptiert, dass die mit seiner Rekonstruktion verbundenen Schwierigkeiten zumeist kaum wahrgenommen werden. Diese Schwierigkeiten sind indes beträchtlich. Sie betreffen nicht nur die konkrete Abgrenzung des vermeintlich vorpriesterlichen Textbestandes und die Bestimmung seines literar- und theologiegeschichtlichen Horizonts, sondern auch die Frage nach seiner kontextuellen Einbettung in die vorpriesterliche Exoduserzählung als Ganze. Beiden Aspekten ist im Folgenden nachzugehen.

1. *Die Abgrenzung des vermeintlich vorpriesterlichen Textbestandes und sein literar- und theologiegeschichtlicher Horizont*

Es besteht weitgehend Konsens, dass Ex 14,1-4.8-10abβ.15-18.21aα_1b.22-23.26.27aα_1.28-29. zur priesterlichen Fassung des Meerwunderberichts gehören [25]. Während die genannten Verse einen geschlossenen und klar strukturierten Erzählzusammenhang ergeben [26], lässt sich dies von dem in 14,5-7.10bα.11-14.19-20.21aα_2β.24-25.27aα_2βb.30-31. verbleibenden Text nur mit Einschränkungen behaupten. Zwar gehört der gesamte nichtpriesterliche Text ins thematische Umfeld einer JHWH-Kriegs-Erzählung [27], doch ist er keineswegs literarisch einheitlich und kann vor allem nur in Teilen für einen möglichen vorpriesterlichen Textbestand veranschlagt werden [28].

---

[25] Vgl. M. NOTH, *ATD 5*, 83; GERTZ, *Tradition*, 195-206; R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157; Göttingen 2000) 244; C. LEVIN, “Source Criticism. The Miracle at the Sea”, *Method Matters*. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen (eds. J.M. LEMON – K.H. RICHARDS) (SBLRBS 56; Atlanta, GA 2009) 39-61, bes. 52; BERNER, *Exoduserzählung*, 353-365. Dabei kann hier von den im genannten Textbereich vereinzelt vorhandenen nachpriesterlichen Zusätzen zunächst abgesehen werden. Zu den literarischen Verhältnissen in den besonders umstrittenen Versen Ex 14,8-10 s. im Folgenden.

[26] Eine Kohärenzstörung verursacht lediglich Ex 14,15aβ, doch handelt es sich nicht um einen Bestandteil von P, sondern um einen jüngeren Zusatz, der zwischen der Ankündigung in 15,14 und dem priesterlichen Folgekontext vermittelt; vgl. LEVIN, *Source Criticism*, 51.

[27] Vgl. zuletzt R. MÜLLER “Jahwekrieg und Heilsgeschichte”, *ZThK* 106 (2009) 265-283.

[28] Gegen E. BLUM, “Die Feuersäule in Ex 13-14 — eine Spur der ‘Endre-

Im Anschluss an Jan Christian Gertz und Christoph Levin sind zumindest die folgenden Elemente nachpriesterlich anzusetzen: die Reue des Pharao über das Erteilen der Auszugserlaubnis (14,5b), die Angaben zu den Details der Mobilmachung (14,7), das Murren der Israeliten (14,11-12), das Auftreten des Engels (14,19a), JHWHs Behinderung der ägyptischen Streitwagen (14,25a) sowie der Glaube, mit dem die Israeliten am Ende auf ihre Errettung reagieren (14,31) [29].

Der vorpriesterliche Grundbestand hätte damit allenfalls Ex 14,5a.6.10bα.13-14.19b.20.21a$\alpha_2\beta$.24.25b.27a$\alpha_2\beta$b.30; 15,20-21 umfasst [30], wobei sich der redaktionsgeschichtlich bemerkenswerte Befund ergibt, dass die nachpriesterlichen Zusätze durchweg eng mit dem vorpriesterlichen Text verwoben worden wären und dessen Darstellung im Grundsatz nahezu unverändert weiter ausgestaltet hätten. Konzeptionell ist das nichtpriesterliche Material trotz aller Wachstumsspuren erstaunlich homogen, und man gewinnt keineswegs den Eindruck, dass sich im Verlauf seiner Genese ein derart weitreichender Schritt wie die Ergänzung des priesterlichen Meerwunderberichts zugetragen hat [31].

Die konzeptionelle Homogenität der nichtpriesterlichen Partien von Exodus 14 gründet vor allem darin, dass diese durchweg im dtr Traditionsraum wurzeln [32]. Dabei wurden gerade in der jüngeren Vergangenheit gute Gründe dafür geltend gemacht, dass sich im Span-

---

daktion'?", *Textgestalt und Komposition* (ed. W. OSWALD) (FAT 69; Tübingen 2010) 137-156, bes. 154-156.

[29] Vgl. GERTZ, *Tradition*, 206-231; LEVIN, *Source Criticism*, 43-44.

[30] Die Möglichkeit, diesen Erzählfaden substanziell noch weiter auszudünnen und den vorpriesterlichen Grundbestand auf einige wenige Verse zu reduzieren, sehe ich indes nicht. Entsprechende Versuche (vgl. etwa WEIMAR, *Meerwundererzählung*, 269-274; E. OTTO, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient* [Theologie und Frieden 18; Stuttgart 1999] 103-104; KRATZ, *Komposition*, 292) gelingen nur, wenn man sprachlich und thematisch klar aufeinander bezogene Aussagen auseinanderdividiert, und fördern allenfalls Fragmente mit gestörter narrativer Kohärenz zutage.

[31] Auch die Deutung der nachpriesterlichen Partien als endredaktionelle Verknüpfungen zwischen vorpriesterlichem und priesterlichem Text kann aufs Ganze gesehen nicht überzeugen; vgl. BLUM, "Feuersäule", 147-153; BERNER, *Exoduserzählung*, 365-389. Gegen T. KRÜGER, "Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17 – 14,31)", *ZAW* 108 (1996) 519-533; GERTZ, *Tradition*, 206-232.

[32] Vgl. grundlegend H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist* (Zürich 1976) 54-60, im Anschluss an F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege* (ATANT 60; Zürich 1972) 94-97; ferner E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*

nungsbogen vom Murren (14,11-12) zum Glauben (14,31) ein später, nachpriesterlicher Deuteronomismus Ausdruck verschafft [33]. Im vermeintlich vorpriesterlichen Bestand des Meerwunderberichts müsste folglich eine deutlich ältere Traditionsstufe greifbar sein, doch lassen sich derlei Differenzierungen am Text schwer erhärten. Moses Ankündigung des göttlichen Eingreifens (14,13.14a; vgl. 14,30) entspricht nicht nur in Stil und Inhalt dtr Kriegsansprachen [34], sondern weist eine beträchtliche Anzahl wörtlicher Entsprechungen zum programmatischen Auftakt des Kriegsgesetzes in Dtn 20,1-4 auf, das schwerlich zu den ältesten Strata des dtn Gesetzes zu zählen ist [35]. Die Parallelen verdeutlicht der folgende synoptische Vergleich:

Ex 14,13 Mose aber antwortete dem Volk: Fürchtet euch nicht (אל תיראו)! Bleibt stehen und seht die Rettung JHWHS, die er heute für euch wirken wird. Denn wie ihr Ägypten heute gesehen habt, werdet ihr es in Ewigkeit nicht mehr sehen.	Dtn 20,1 Wenn du in den Krieg ziehst gegen deine Feinde und Pferde siehst und Wagen und ein Volk, das grösser ist als du, dann fürchte dich nicht vor ihnen (לא תירא מהם), denn JHWH, dein Gott, ist mit dir, der dich heraufgeführt hat aus dem Land Ägypten. 2 Wenn ihr nun zum Kampf ausrückt, soll der Priester herzutreten und zum Volk sprechen 3 und ihnen sagen: Höre, Israel! Ihr rückt heute aus zum Kampf gegen eure Feinde. Euer Herz verzage nicht, fürchtet euch nicht (אל תיראו), und ergreift nicht die Flucht, und erschreckt nicht vor ihnen.

(WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 369-370; VAN SETERS, *Life*, 134-139. Kritisch dagegen etwa J.L. SKA, “Exode xiv. Contient-il un récit de “guerre sainte” de style deutéronomistique?”, *VT* 33 (1983) 454-467. Zurückhaltend M. VERVENNE, “Le récit de la mer. Reflète-t-il une rédaction de type deutéronomique?”, *Congress Volume Cambridge 1995* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 66; Leiden 1997) 365-380, bes. 270-272.

33 Vgl. GERTZ, *Tradition*, 222-226 (mit weiterer Lit.).

34 Vgl. SCHMID, *Jahwist*, 58, der im Einzelnen die folgenden Parallelen aufführt: Dtn 1,20-21.29-31; 3,22; 7,17-24; 20,3-4; 31,6; Jos 1,9; 8,1-2; 10,8.25; 11,6.

35 Vgl. KRATZ, *Komposition*, 123, sowie E. OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch* (FAT 30; Tübingen 2000) 255-257, der den Grundbestand des Kriegsgesetzes seinem exilischen DtrL zuweist.

[[13,21aα] JHWH aber zog vor ihnen her (הלך לפניהם) am Tag in einer Wolkensäule.] [14,14a] JHWH wird für euch kämpfen (יהוה ילחם לכם). [30a] So rettete (ויושע) JHWH an diesem Tag Israel aus der Hand Ägyptens.	[4] Denn JHWH, euer Gott, zieht mit euch (ההלך עמכם), um für euch mit euren Feinden zu kämpfen (להלחם לכם עם איביכם), um euch zu retten (להושיע אתכם).

Der Befund legt die Annahme nahe, dass zwischen den beiden Texten ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis besteht. Vordergründig scheint das literarische Gefälle von Exodus 14 nach Dtn 20 zu verlaufen, doch ist prinzipiell auch die umgekehrte Entwicklung möglich und der nichtpriesterliche Meerwunderbericht als narrative Umsetzung des in Dtn 20,1 umrissenen Programms vorstellbar [36]. Im Hinweis auf JHWHS Heraufführung (עלה !) aus Ägypten vermag ich jedenfalls keinen exklusiven Rückbezug auf die in Exodus 14 geschilderte Vernichtung der ägyptischen Streitmacht zu sehen, sondern die Aussage scheint mir primär, wenn nicht ausschließlich auf die Bewahrung während der Wüstenwanderung abzuheben. Unabhängig davon, wie man das literarische Verhältnis zwischen dem nichtpriesterlichen Meerwunderbericht und Dtn 20,1-4 im Detail auch bestimmen mag, bleibt aber als zentrale Grundbeobachtung festzuhalten, dass die Texte in ihrer theologischen Programmatik nahezu deckungsgleich sind, was sich am einfachsten damit erklärt, das sie demselben späten dtr Milieu entsprungen sind. Einen ebensolchen literarischen Horizont weist schließlich auch der Verweis auf die Analogielosigkeit der folgenden Ereignisse in Ex 14,13b auf [37], der sich aufs Engste mit den nachpriesterlichen Plagenprogrammatiken in 9,18.24; 10,2.6 berührt [38]. Kurzum: Man gewinnt den Eindruck,

---

[36] Der redaktionsgeschichtliche Befund gestaltet sich im Detail nochmals komplizierter, insofern die Kriegsansprache des Priesters in Dtn 20,2-4 vermutlich als nachträglicher Einschub spätpriesterlicher Provenienz zu beurteilen ist.

[37] Zwar ist nicht prinzipiell auszuschließen, dass Ex 14,13b nachgetragen wurde (so etwa H. LAMBERTY-ZIELINSKI, *Das «Schilfmeer»* [BBB 78; Frankfurt a. M. 1993] 70), doch ist dies “kaum hinreichend beweisbar” (GERTZ, *Tradition*, 218).

[38] Zum literarischen Horizont der genannten Verse vgl. GERTZ, *Tradition*, 186-187.

dass die nichtpriesterlichen Partien des Meerwunderberichts durchweg einer Entwicklungsstufe des Deuteronomismus entspringen, die bereits die Kenntnis von P voraussetzt.

Für eine Kenntnis priesterlicher Konzeptionen im Allgemeinen bzw. des priesterlichen Meerwunderberichts im Besonderen spricht schließlich auch eine Reihe von Besonderheiten des vermeintlich vorpriesterlichen Grundbestandes von Exodus 14. So ist die Vorstellung, dass JHWH die Israeliten in Gestalt einer Wolken- und Feuersäule begleitet (14,19b.20.24; vgl. 13,21-22), vorpriesterlich sonst nirgends bezeugt und findet lediglich in wenigen nachpriesterlichen Texten eine Entsprechung: Sie begegnet abgesehen von den genannten Exodusbelegen nur noch in Num 14,14; Neh 9,12.19 und ist überdies in Dtn 1,33; Ps 78,14; 105,39 der Sache nach vorausgesetzt [39]. Dies weckt den Verdacht, dass das Motiv insgesamt einen entsprechend späten Horizont aufweist, wofür sich auch tendenzkritische Argumente geltend machen lassen. Ganz unabhängig davon, ob die Doppelgestalt der Säule oder nur ihr Wolkenaspekt ursprünglich ist [40], kann das Motiv plausibel als Weiterentwicklung der priesterlichen Theophanieschilderungen erklärt werden, die JHWH in Gestalt einer Wolke auf dem Sinai bzw. bei der Stiftshütte erscheinen lassen [41]. Diese Erscheinungsweise wird durch die Wolken- und Feuersäule verstetigt und zum Modus der Führung erhoben, in dem JHWHS Mitziehen nach dem Exodus manifest wird.

Traditionsgeschichtlich betrachtet erweist sich das Motiv der Wolken- und Feuersäule als Bestandteil einer spätdtr Entwicklungsphase der Pentateucherzählung, die bereits Teile des älteren priesterlichen Materials voraussetzt und einer kritischen *relecture* unterzieht. In den Horizont eben dieser Entwicklungsphase gehören auch die vereinzelten Hinweise auf ein Erscheinen der Wolkensäule bei der Stiftshütte (Ex 33,9-10; Num 12,5[.10]; Dtn 31,15), die das Motiv wieder an die priesterliche Offenbarungsvorstellung zurückbinden [42]. Dabei mag der (spätdtr) Gedanke eines dauerhaften Vorwegziehens JHWHS (vgl. Ex 23,23; 32,1.23.34; 33,14) in Gestalt der

[39] Zum nachpriesterlichen Horizont der Pentateuchbelege vgl. etwa OTTO, *Deuteronomium*, 44, Anm. 140.

[40] Vgl. die Ausführungen unter 3. b).

[41] Vgl. Ex 16,10; 24,15-16.18; 40,34-35.

[42] Im Grundsatz ebenso WEIMAR, *Meerwundererzählung*, 151.

Wolken- und Feuersäule bereits in Kenntnis der (sekundär) priesterlichen Vorstellung entwickelt worden sein, dass die Wolke das Zeichen zum Aufbruch bzw. zum Aufschlagen des Lagers gibt, indem sie sich von der Stiftshütte erhebt bzw. wieder auf ihr niederlässt (Ex 40,35-36; Num 9,15a.17-22; 10,11-12[34] [43]. Es ist aber ebenfalls möglich, dass das literarische Gefälle umgekehrt verlaufen ist. Jedenfalls die Erwähnungen des nächtlichen Feuerscheins der Wolke in Ex 40,38; Num 9,15b.16 sind mit hoher Wahrscheinlichkeit als spätpriesterliche Reaktion auf die spätdtr Wolken- und Feuersäule zu betrachten.

Zusätzlich zu dem genannten konzeptionellen Aspekt gibt es eine Reihe von Indizien, die darauf hindeuten, dass der nichtpriesterliche Bestand von Exodus 14 auf die P-Version des Meerwunderberichts bezogen ist. So klafft bereits zu Beginn der Erzählsequenz eine deutliche Lücke [44], denn zwischen der Mobilmachung der ägyptischen Truppen (14,6) und der Wahrnehmung der Verfolger durch die Israeliten (14,10bα) wird weder von einer Verfolgung berichtet noch erwähnt, dass sich die folgenden Ereignisse, wie in 14,21a$\alpha_2\beta$.27a$\alpha_2\beta$b vorausgesetzt, am Meer zutragen. Beide Informationen liefert allein der priesterliche Bericht (14,2a.4.8a), was dafür spricht, dass dieser nicht nur bekannt, sondern als Vorlage vorausgesetzt ist, die um den nichtpriesterlichen Text erweitert wurde.

In dieselbe Richtung deutet ferner, dass auch die genaue Position der Israeliten und der Ägypter bei einer isolierten Betrachtung des nichtpriesterlichen Textes unklar bleibt. Das verbreitete Bild, demzufolge beide Gruppen ihr Lager am Ufer des Meeres aufgeschlagen haben, das sie die gesamte Nacht über nicht verlassen, lässt sich am Text nicht erhärten. Die Erwähnung des israelitischen Lagers in 14,9aα ist eine Wiederaufnahme von 14,8aβ P, die den Rückblick auf die Zuversicht der Israeliten beim Auszug (14,8b) in den Erzählkontext einbindet und mithin für einen selbstständigen nichtpriesterlichen Text ausfällt [45]. Ein Hinweis darauf, dass die

---

[43] Zum literarischen Horizont der genannten Stellen vgl. grundlegend D. KELLERMANN, *Die Priesterschrift von Numeri* 1_1 *bis* 10_{10} (BZAW 120; Berlin 1970) 133-140; R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora* (BZAR 3; Wiesbaden 2003) 550-556.

[44] Vgl. SCHMITT, "Geschichtsverständnis", 209.

[45] Vgl. ausführlich BERNER, *Exoduserzählung*, 366-371.

Ägypter ihr Lager aufschlugen, fehlt ganz, was bisweilen sogar zu Spekulationen über den Verlust einer entsprechenden Notiz geführt hat [46]. Die im nichtpriesterlichen Text vermeintlich vorausgesetzte Lagerkonstellation muss damit ganz auf der Grundlage von 14,20b erschlossen werden, wonach die beiden Lager einander während der gesamten Nacht nicht näher gekommen sind (קרב).

Doch sind in 14,20b wirklich zwei Heerlager am Ufer beschrieben? Dass diese Deutung zutrifft, ist überaus zweifelhaft. Sollte wirklich an zwei stationäre Heerlager gedacht sein, brächte der Hinweis, sie seien einander nicht näher gekommen, eine Selbstverständlichkeit zum Ausdruck, die keiner gesonderten Erwähnung bedurft hätte. Einen spezifischen Sinn ergibt die Aussage in 14,20b hingegen nur dann, wenn mit מחנה mobile Truppenverbände bezeichnet sind (vgl. Jos 8,13; 10,5; 11,4; Ri 4,15-16; 8,10-12; 1 Sam 1,17.46; 1 Kön 22,34.36; 2 Kön 3,9; 2 Chr 18,33), die bei ihrem Zug durch das Meer von der Wolken- und Feuersäule getrennt werden [47]. In diesem Fall bleibt auch die Mobilität der Säule gewahrt, und man entgeht der eigentümlichen Situation, dass die Säule ihrer Einführung als Wegbegleiterin der Israeliten zum Trotz (13,21) bei ihrem Auftritt in 14,19b.20.24a nur eine Nacht lang zwischen den Heerlagern am Ufer gestanden hätte. Der Text dürfte vielmehr so zu verstehen sein, dass die Säule ihre Funktion nun als Nachhut der Israeliten wahrnimmt und damit verhindert, dass die ägyptischen Verfolger den Israeliten noch näher kommen (קרב), als sie es nach 14,10a P bereits sind. Erneut ist der priesterliche Darstellungszusammenhang augenscheinlich vorausgesetzt.

Eine Verbindung mit dem priesterlichen Text wird man zuletzt auch für den Ausruf der Ägypter in Ex 14,25b ("Jhwh kämpft für sie gegen die Ägypter") vermuten dürfen, der sich wie eine Einlösung der Erkenntnisaussagen aus 14,4.18 P liest. Zwingend belegen lässt sich eine derartige Abhängigkeit freilich nicht. Um so gewichtiger ist daher die Tatsache, dass in 14,25b mit der Jhwh-Erkenntnis der Völker ein Motivbereich angeschlagen wird, für den sich im weiteren Kontext nicht ein einziger sicherer vorpriesterlicher Beleg beibringen lässt [48]. Das Motiv verweist vielmehr erneut in einen spätdtr Horizont,

---

[46] Vgl. F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14* (BZAW 166; Berlin – New York 1986) 282.

[47] Vgl. J.L. Ska, *Le passage de la mer* (AnBib 109; Rom 1986) 102-103.

[48] Die Belege in Ex 7,5; 8,6.18; 9,14.29.30; 10,7; 11,7; 18,11 sind samt

wobei insbesondere die Parallelen in Jos 2,9-11; 4,22-24 zu erwähnen sind, wo das Meerwunder eine zentrale Rolle dabei spielt, die JHWH-Erkenntnis der Landesbewohner zu begründen [49].

Bereits aus dem kurzen Durchgang durch den nichtpriesterlichen Bestand des Meerwunderberichts hat sich eine Anzahl unterschiedlich gelagerter Argumente ergeben, die Zweifel daran wecken, dass Teile desselben vorpriesterlich sind. Diese Zweifel verstärken sich, wenn man auch die kontextuelle Einbettung von Exodus 14 in die Betrachtung einbezieht.

2. *Die kontextuelle Einbettung in die Exoduserzählung*

Liest man die Exoduserzählung in ihrer vorliegenden Gestalt, springt sogleich ins Auge, dass das Meerwunder im Erzählduktus streng genommen verspätet kommt. Die Konfrontation mit der ägyptischen Streitmacht wirkt wie ein Nachspiel, das nach der bereits erfolgten Entlassung der Israeliten (Ex 12,33) erzählerisch überschüssig ist und zudem in 14,5b nur notdürftig mit dem Finale der Auszugsverhandlungen verknüpft wurde. Der Befund wird gern damit erklärt, dass der Plagenzyklus im Vergleich zum Meerwunder überlieferungsgeschichtlich bzw. literarisch sekundär sei und dieses damit erst nachträglich ins erzählerische Abseits gerückt habe [50]. Zieht man den Plagenzyklus einmal versuchsweise ab, fällt indes auf, dass der erzählerische Vorkontext nur äußerst locker mit dem Meerwunder verknüpft ist. Eine militärische Konfrontation mit den Ägyptern deutet sich jedenfalls im vorpriesterlichen Bestand von Exodus 1–5 an keiner Stelle an [51], und auch der narrative Plot, der

---

und sonders nachpriesterlich (vgl. BERNER, *Exoduserzählung*, *ad loc.*), und Entsprechendes dürfte auch für die programmatische Auseinandersetzung mit der mangelnden Gotteserkenntnis des Pharao in Ex 5,2; 7,17 gelten, die auch literargeschichtlich in unmittelbarem Zusammenhang mit dem späten Bekenntnis des Jitro (18,11) zu sehen sein wird; anders noch BERNER, *Exoduserzählung*, 209-210, im Anschluss an GERTZ, *Tradition*, 105.

[49] Vgl. J.J. KRAUSE, "Der Zug durch den Jordan nach Josua 3–4. Eine neue Analyse", *The Book of Joshua* (ed. E. NOORT) (BETL 150; Leuven 2012) 383-400, bes. 397-400.

[50] Vgl. NOTH, *ATD 5*, 82.

[51] Der einzige einigermaßen tragfähige Vorverweis auf das Meerwunder findet sich in Ex 3,8, doch bin ich inzwischen geneigt, von meiner früheren Analyse (vgl. BERNER, *Exoduserzählung*, 68-86) Abstand zu nehmen und

sich ausgehend von Moses Adoption durch die Phraonentochter entwickelt (2,10), findet im Rahmen der den Plagenzyklus durchziehenden Auszugsverhandlungen mit dem Pharao eine näherliegende Entfaltung als im Meerwunder.

Dass im weiteren Vorkontext von Exodus 14 nichts auf das Meerwunder hindeutet, ist freilich nur die eine Seite der Medaille. Der mutmaßlich vorpriesterliche Bestand des Meerwunderberichts ist nämlich seinerseits nur unzureichend mit den vorangehenden Ereignissen verknüpft. Den erzählerischen Auftakt bildet nach verbreiteter Auffassung die Notiz in 14,5a, der zufolge der Pharao von der Flucht der Israeliten erfährt [52]. Von einer Flucht ist aber zuvor nirgends die Rede. Selbst wenn man das Lexem ברח im unspezifischen Sinne von "sich davonmachen" interpretiert [53], bleibt die Notiz auf Ex 12,33* angewiesen, wonach die Israeliten das Land auf das Drängen der Ägypter hin, aber ohne die Erlaubnis des Pharao verlassen [54]. Das Finale des vorpriesterlichen Plagenzyklus ist damit in 14,5a auf jeden Fall vorausgesetzt. Legt man dagegen die spezifische Bedeutung von "fliehen" zugrunde, so verbleibt als Anknüpfungspunkt innerhalb der Exoduserzählung letztlich nur das nachpriesterliche Plünderungsmotiv [55] aus 3,21-22; 11,2.3a; 12,35-36, wenn der Erzählzug nicht gar von vornherein als intertextuelle Brücke zur Jakob-Laban-Erzählung konzipiert wurde, in der das Fluchtmotiv fest verankert ist [56]. Ex 14,5a steht damit zumindest

---

auch den ersten Teil der Dornbuschszene (3,1-12) nachpriesterlich anzusetzen. Vgl. grundsätzlich E. OTTO, "Die nachpriesterliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus", *Studies in the Book of Exodus* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 101-111; K. SCHMID, *Erzväter und Exodus* (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn 1999) 197-209.

[52] Vgl. etwa C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1990) 341-342; OTTO, *Krieg*, 103; GERTZ, *Tradition*, 231; KRATZ, *Komposition*, 290; BLUM, "Feuersäule", 154.

[53] Vgl. zuletzt BLUM, "Feuersäule", 150, n. 54 (mit weiterer Lit.).

[54] Zum Grundbestand von Ex 12,33 (ohne לשלחם) und seinem literarischen Horizont vgl. BERNER, *Exoduserzählung*, 267-276.

[55] Zum literarischen Horizont des Motivs vgl. etwa OTTO, "Pentateuchredaktion", 107.

[56] Die engen sprachlichen und sachlichen Parallelen zwischen Ex 14,5a.6 und Gen 31,(20.)22.23 sind schon häufig aufgefallen; vgl. SKA, *Passage*, 60-61, sowie LEVIN, *Jahwist*, 341, der in Ex 14,5a eine Nachbildung der in Gen 31 vorgegebenen Erzählzüge durch die jahwistische Redaktion findet.

unter dem dringenden Verdacht, wie der alternative Erzählauftakt in 14,5b nachpriesterlichen Ursprungs zu sein [57], was zur Folge hätte, dass dem vorpriesterlichen Meerwunderbericht ein geeigneter erzählerischer Auftakt und mit ihm auch eine klare inhaltliche Anbindung an seinen Vorkontext verloren ginge.

Der Eindruck, dass ein vorpriesterlicher Meerwunderbericht kontextuell nur äußerst locker eingebettet wäre, bestätigt sich, wenn man auch den Itinerarbefund mit berücksichtigt. Nach Ex 13,20 lagern die Israeliten am Rande der Wüste. Vom Schauplatz des Meerwunders ist hier überhaupt nichts zu erahnen, vielmehr findet die Itinerarnotiz ihre erwartbare und aller Wahrscheinlichkeit nach ursprüngliche Fortsetzung in 15,22aβ, wo die Israeliten ihren Zug durch die Wüste Schur fortführen: "Und sie brachen von Sukkot auf und lagerten in Etam am Rande der Wüste (13,20). Und sie zogen hinaus in die Wüste Schur (15,22aβ)". Dies bedeutet, dass der Meerwunderbericht in jedem Fall eine Einschaltung in einen älteren Itinerarzusammenhang darstellt. Sollte er zum vorpriesterlichen Grundbestand der Exoduserzählung zu rechnen sein, müsste der Verfasser daher ein ihm vorgegebenes Itinerar erweitert haben [58].

Genau das lässt sich allerdings am vorliegenden Text nicht wahrscheinlich machen. Schwierigkeiten bereitet vor allem die Aufbruchsnotiz in 15,22aα, die den Anschluss zum Wüstenitinerar herstellt. Sie ist nicht nur vollkommen singulär, insofern hier davon die Rede ist, dass Mose den Aufbruch der Israeliten veranlasst, sondern verortet die vorangehenden Ereignisse zudem völlig unvorbereitet am Schilfmeer (ים סוף), von dem zuvor in Exodus 14 keine Rede war und das vor allem sonst nur in nachpriesterlichen Partien der Exoduserzählung (10,19; 13,17) Erwähnung findet [59]. Die vorliegende Gestalt von Ex 15,22aα ist daher im Rahmen einer vorpriesterlichen Exoduserzäh-

---

[57] Zum literarhistorischen Horizont von Ex 14,5b vgl. GERTZ, *Tradition*, 231-232; BERNER, *Exoduserzählung*, 365-366. Der Halbvers liegt auf der Ebene der nachpriesterlichen Verhandlungen um die Größe der Auszugsgruppe in Ex 10,7-11.24-28; 12,31-32.

[58] Vgl. LEVIN, *Jahwist*, 349; MÜLLER, "Jahwekrieg", 271, n. 32. Anders etwa KRATZ, *Komposition*, 292, nach dessen Dafürhalten "das Itinerar [...] um das Meerwunder in Ex 14-15 herum gebildet" wurde. Dem widerspricht aber der fehlende Meerwunderbezug in 13,20.

[59] Vgl. grundlegend LAMBERTY-ZIELINSKI, *Schilfmeer*, 228, sowie ferner GERTZ, *Tradition*, 395-396. Anders etwa BLUM, "Feuersäule", 150.

lung nur schwer vorstellbar. Um Ex 15,22aα für den vorpriesterlichen Text zu retten, wurde daher bisweilen eine Ausscheidung oder Emendierung der Ortsangabe מים סוף angeregt [60]. Ein derartiger Schritt ist aber methodisch höchst fragwürdig, denn er folgt letztlich allein inhaltlichen Erwägungen. Unter literarkritischen Gesichtspunkten gibt es an 15,22aα nichts zu beanstanden.

Nichts anderes gilt auch für die Einführung der Wolken- und Feuersäule in Ex 13,21. Der Vers ist sachlich wie syntaktisch aus einem Guss und fordert nur dann zu literarkritischen Eingriffen heraus, wenn man die Existenz eines vorpriesterlichen Meerwunderberichts von vornherein als gegeben ansieht. In diesem Fall ist es in der Tat erforderlich, eine Einführung der Säule zu rekonstruieren, die allein die Erscheinungsform der Wolke erwähnt und zudem noch nichts davon weiß, dass die Israeliten auch des Nachts ihren Zug fortsetzten [61]. Man ist also letztlich zur Tilgung weiter Teile von 13,21 gezwungen, wobei der Vers trotz seiner planvollen symmetrischen Struktur auf jenen Minimalbestand heruntergekürzt werden muss, der im Horizont der inhaltlichen Prämissen benötigt wird: "JHWH aber zog vor ihnen her [am Tag] in einer Wolkensäule ['um ihnen den Weg zu weisen, und in der Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, damit sie bei Tag und Nacht gehen konnten']" [62]. Derartige literarkritische Eingriffe sind indes nicht nur methodisch problematisch [63], sondern haben zudem einen zweifelhaften Ertrag, denn es ist wie oben dargelegt einigermaßen fraglich, ob sich das gewaltsam herauspräparierte Motiv der Wolkensäule überhaupt als vorpriesterliches Element plausibel machen lässt.

---

[60] Vgl. W. FUSS, *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3–17* (BZAW 126; Berlin 1962) 328; LEVIN, *Jahwist*, 348; KRATZ, *Komposition*, 290, n. 82.

[61] Vgl. ausführlich GERTZ, *Tradition*, 209-214 (mit weiterer Lit.).

[62] Vgl. W. GROSS, "Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13+14", *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Festschrift für Norbert Lohfink zum 65. Geburtstag (eds. G. BRAULIK – W. GROSS – S. MCEVENUE) (Freiburg 1993) 142-165, bes. 149.

[63] Dies betont auch BLUM, "Feuersäule", 137-147, der mit Recht hervorhebt, dass das Konzept der Wolken- und Feuersäule literarisch einheitlich ist und dass sich auch die sprachlichen Besonderheiten bzw. Schwierigkeiten in Ex 14,20.24 nicht auf literarkritischem Weg plausibel machen lassen. Blum übersieht indes, dass aus der literarischen Einheitlichkeit zwingend eine nachpriesterliche Ansetzung folgt.

Ein letztes Beispiel für kleinräumige literarkritische Eingriffe, die allein inhaltlichen Erwägungen folgen, bietet schließlich auch die Einführung der Prophetin Miriam in Ex 15,20. Dass diese als Aarons Schwester vorgestellt wird, lässt sich mit einer vorpriesterlichen Ansetzung des Miriamliedes nicht ohne Weiteres vereinbaren, weshalb die betreffende Apposition (אחות אהרן) verschiedentlich als nachpriesterlicher Zusatz ausgeschieden wurde [64]. Literarkritische Gründe, die einen derartigen Eingriff rechtfertigen würden, fehlen indes auch hier. Er ist vor allem deshalb erforderlich, weil das Miriamlied vielfach als Keimzelle des Meerwunderberichts gilt und man es verständlicherweise als Bestandteil der vorpriesterlichen Exoduserzählung nicht missen möchte [65]. Der Gedanke ist ohne Frage ansprechend, aber kaum so zwingend, wie auch von mir selbst an anderer Stelle behauptet [66]. Dem Miriamlied mag ein älterer, womöglich königszeitlicher Hymnus zugrundeliegen [67], womit freilich noch nichts über den Zeitpunkt seiner redaktionellen Einbettung in die Exoduserzählung gesagt wäre; es kann aber ebenso gut eine kontextbezogene nachpriesterliche Bildung darstellen [68], die sich (womöglich im Licht von Dtn 20,1-4? [69]) um eine angemessene Würdigung des göttlichen Streiters bemüht. Berücksichtigt man, dass das Eindringen poetischer Texte in die Hexateucherzählung insgesamt ein spätes Phänomen zu sein scheint [70], wird man dem Miriamlied — wie dem (wohl nur etwas)

---

[64] Vgl. etwa E.A. KNAUF, *Midian* (ADPV 10; Wiesbaden 1988) 132; LEVIN, *Jahwist*, 342, Anm. 4; BERNER, *Exoduserzählung*, 390.

[65] Vgl. LEVIN, *Jahwist*, 342-343; G.W. COATS, *Exodus 1–18* (FOTL IIa; Grand Rapids, MI 1999) 122; KRATZ, *Komposition*, 292; J.C. GERTZ, "Mose und die Anfänge der jüdischen Religion", *ZTK* 99 (2002) 3-20, bes. 9.

[66] Vgl. BERNER, *Exoduserzählung*, 390-393.

[67] Vgl. SMEND, *Jahwekrieg*, 78-79; SCHMIDT, *Exodus*, 63-65 (mit weiterer Lit.).

[68] Im Grundsatz ebenso, wenngleich mit abweichenden redaktionsgeschichtlichen Konsequenzen, WEIMAR, *Meerwundererzählung*, 107, Anm. 2, im Anschluss an E. ZENGER, "Tradition und Interpretation in Exodus XV 1-21", *Congress Volume 1980* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 32; Leiden 1981) 452-483, bes. 471-472, n. 39.

[69] Ex 15,21bβ_1 (סוס ורכבו) ließe sich als kontextbezogene Reformulierung von Dtn 20,1 (סוס ורכב) lesen, während Ex 15,21bβ_2 (ירה בים) als poetische Spezifizierung des allgemeinen להלחם עם איביכם (Dtn 20,4; vgl. Ex 14,14.25) im Licht des vorangehenden Prosaberichts (vgl. v.a. 14,27b) verstanden werden könnte.

[70] So mit Blick auf das Meerlied schon ZENGER, "Tradition", 474-477; vgl. jüngst KLEIN, "Hymn". Zum nachpriesterlichen Horizont des Jakobse-

jüngeren Meerlied in 15,1-19! — eher einen nachpriesterlichen Horizont zuweisen und Miriams Verwandtschaftsverhältnis zu Aaron als ursprünglich durchgehen lassen.

3. *Ergebnis*

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass die Rekonstruktion eines vorpriesterlichen Meerwunderberichts gleich in mehrerer Hinsicht problematisch ist. Sie gelingt nur unter der Voraussetzung einer Reihe fragwürdiger literarkritischer Entscheidungen und produziert dabei einen allenfalls lückenhaften Text, der weder im Itinerar noch im erzählerischen Vorkontext der vorpriesterlichen Exoduserzählung fest verankert ist; einen Text, der motivisch von priesterlichen Konzeptionen beeinflusst und ganz konkret auf die P-Version des Meerwunderberichts angewiesen zu sein scheint; einen Text, der bereits auffällig jener nachpriesterlichen Traditionsstufe des Deuteronomismus nahekommt, die sich in einem anerkanntermaßen späten Vers wie Ex 14,31 Ausdruck verschafft. All dies legt den Schluss nahe, dass es in Exodus 14 überhaupt keinen vorpriesterlichen Bestand gibt, sondern dass das nichtpriesterliche Material insgesamt auf eine (mehrstufige) Bearbeitung einer priesterlichen Grunderzählung entfällt. Es bildet ein weiteres Element jener spätdtr Entwicklungsphase der Pentateucherzählung, der sich allein im Exodusbuch Schlüsselpassagen wie etwa die Moseberufung in Exodus 3–4, die Plagen in 9,13–11,8 oder die Wüstentexte in 15,22-27; 17,1–18,27 verdanken und die damit die Gestalt des nichtpriesterlichen Textes in substantieller Weise geprägt hat. Wie sich der nichtpriesterliche Bestand des Meerwunderberichts in den Horizont jener spätdtr Bearbeitung einfügt, sei im Folgenden noch kurz skizziert.

---

gens in Genesis 49 und des Moseliedes in Deuteronomium 32 vgl. etwa LEVIN, *Jahwist*, 311; KRATZ, *Komposition*, 135; OTTO, *Pentateuch*, 191-192.

IV. Die spätdtr Umgestaltung des priesterlichen Meerwunderberichts zu einer JHWH-Kriegs-Erzählung und ihr redaktionsgeschichtlicher Horizont

Wenn ein vorpriesterlicher Meerwunderbericht nicht existierte, so hat dies zwingend zur Folge, dass die priesterliche Darstellung des Meerwunders als Durchzugsereignis am Anfang der literarischen Genese von Exodus 14 steht [71]. Sie fügt sich nahtlos in den vorpriesterlichen Itinerarzusammenhang zwischen 13,20 und 15,22aβ ein: Ex 14,1.2a*.4 verlagern den Schauplatz von Etam in den Bereich des Sirbonischen Sees und bereiten auf das Meerwunder vor, während der hintere Rahmenvers 14,29 rückblickend den erfolgreichen Durchzug der Israeliten vermeldet und damit die Verbindung zur Fortsetzung der Wüstenwanderung in 15,22aβ herstellt. Die priesterliche Grundfassung des Meerwunders lässt sich als mythisch aufgeladene Vorwegnahme des Jordandurchzugs interpretieren [72], von dem P bekanntermaßen selbst nicht mehr berichtet hat. Das entscheidende Durchzugsereignis findet in dieser Perspektive bereits beim Exodus statt und bereitet auf die für P zentrale Errichtung des Heiligtums in der Wüste Sinai vor. Bei der erzählerischen Gestaltung des Meerwunders sind die Analogien zum Ende des priesterlichen Wunderwettstreits in Ex 9,8-12 unübersehbar. Die Teilung des Meeres und ihre Umkehrung werden erneut exklusiv auf das Handeln des Mose zurückgeführt, der zwar mit dem Ziel der Verherrlichung JHWHS und auf dessen Geheiß hin tätig wird, das Wunder aber ohne göttliches Zutun bewirkt. Dagegen greift JHWH selbst nur dadurch aktiv in das Geschehen ein, dass er die Herzen der Ägypter verstockt, sie zur Verfolgung der Israeliten anstachelt und auf diese Weise in die präparierte Todesfalle laufen lässt.

Diese in der P-Version angelegte Rollenverteilung erfuhr eine gravierende Veränderung durch die ältesten nichtpriesterlichen Zusätze, die den Text zu einer JHWH-Kriegs-Erzählung umgestalten [73].

---

[71] Zum priesterlichen Textbestand vgl. die Ausführungen unter III. I.).

[72] Zu den mythischen Dimensionen des priesterlichen Meerwunderberichts und seinen Entsprechungen zur priesterlichen Darstellung der Sintflut vgl. E.A. KNAUF, "Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14", *Schriftauslegung in der Schrift*. Festschrift für Odil Hannes Steck zum 65. Geburtstag (eds. R.G. KRATZ – T. KRÜGER – K. SCHMID) (BZAW 300; Berlin – New York 2000) 73-84.

[73] Zum ältesten nicht- bzw. nachpriesterlichen Bestand des Meerwunder-

Nun wird auch Jhwh selbst aktiv an den Ereignissen beteiligt, während Mose im Stil eines klassischen Heilspropheten das göttliche Eingreifen ankündigt (14,13-14) [74]. Im Bestreben, die göttliche Beteiligung so umfassend wie möglich geltend zu machen, führte der Bearbeiter gleich eine Reihe neuer Motive ein und bot damit jenen eigentümlichen „Apparat von Wundern“ auf, der eingangs mit den Worten Gerhard von Rads beschrieben wurde. Die Wolken- und Feuersäule verkörpert einerseits die göttliche Führung und Beschirmung der Israeliten (13,21; 14,19b.20), ist andererseits aber auch der Ausgangspunkt eines Gottesschreckens im ägyptischen Heer, der dieses in Panik fliehen lässt (14,24.25b). Ex 14,27b (vgl. 14,25a) betont überdies, dass Jhwh unmittelbar auf die ägyptische Streitmacht Einfluss nimmt und diese eigenhändig ins Meer schüttelt, während 14,21aα$_2$β.27aα$_2$β schließlich auch bei der Teilung des Meeres auf Jhwhs direktes Zutun abheben: Teilten sich die Wasser in der priesterlichen Darstellung unmittelbar auf Moses Handzeichen hin, so wird der Ereignisverlauf nun dahingehend modifiziert, dass es Jhwh selbst ist, der das Meer in der Nacht durch einen starken Ostwind trockenlegt.

Dass diese Darstellung in deutlicher Spannung zum ursprünglichen Motiv einer Teilung des Meeres steht, ist unbestreitbar und lässt sich nur unbefriedigend damit erklären, dass jeglicher Versuch, das mosaische Wunder zu einer Tat Jhwhs umzugestalten, notgedrungen zu Kohärenzstörungen führen musste. Die erzählerische Sperrigkeit des Windmotivs und des mit ihm verbundenen Tageszeitenschemas ist auf diese Weise nicht hinreichend plausibel zu machen, sondern bedarf einer weiterreichenden Begründung, etwa

berichts würde ich die folgenden Verse zählen: Ex 13,21; 14,5a.6.8*(nur מלך מצרים).10bα.13-14.19b.20aα(β?)b.21aα$_2$β.24.(25a?)25b.27aα$_2$βb.28b.30(.31aβ?); 15,20.21*(ohne להם). Meine Sichtweise zur weiteren Wachstumsgeschichte des Textkomplexes entspricht nach wie vor im Wesentlichen dem an anderer Stelle Dargelegten (vgl. Berner, *Exoduserzählung*, 365-400).

[74] Es ist zu erwägen, ob nicht auch Ex 14,31 (zumindest in Teilen) für den Grundbestand zu veranschlagen ist, da erst mit der hier berichteten Reaktion des Volkes der in 14,10-14 angelegte Erzählbogen im Vollsinn realisiert wird. Konzeptionell steht dem bei einer nachpriesterlichen Ansetzung des Grundbestandes nichts mehr im Wege, wobei in Anbetracht der vielen literarischen Unebenheiten in 14,30-31 (Wortwiederholungen, Subjekt- und Numeruswechsel) nach wie vor eine gewisse Skepsis angeraten ist.

mit dem Einfluss einer literarischen Vorlage. Der naheliegende Kandidat hierfür ist schnell gefunden. Es handelt sich um die Heuschreckenplage (Ex 10,1-20), deren Motivparallelen zum Meerwunderbericht schon häufig bemerkt [75] und im Sinne literarischer Abhängigkeit gedeutet wurden. Während die Heuschreckenplage im Rahmen eines klassischen Quellenmodells meist als innerjahwistischer Vorverweis auf das Meerwunder gilt [76], wird ihr Erzählschema in neueren redaktionsgeschichtlich orientierten Entwürfen häufig als nachpriesterliche Vorwegnahme der in Exodus 14 hergestellten Synthese aus vor-P und P interpretiert [77]. Das literarische Gefälle bleibt dabei freilich fehlbestimmt, denn die Heuschreckenplage ist nicht der nehmende, sondern der gebende Part.

Dass JHWH die Heuschrecken über Nacht durch einen Ostwind nach Ägypten trägt (Ex 10,13) und sie durch einen starken Westwind wieder aus dem Land entfernt (10,19a), ist ein Erzählzug, der motivisch in sich steht (vgl. Num 11,31) und auf das Windmotiv aus Exodus 14 nicht angewiesen ist. Auch das Tageszeitenschema erklärt sich vollständig im Horizont der Terminierung der Plage (10,4), und selbst die ‚Entsorgung' der Heuschrecken im Schilfmeer (ים סוף) ist ohne den Hintergrund von Exodus 14 problemlos verständlich. Das Schilfmeer bezeichnet wie in 1 Kön 9,26 den Golf von Akaba und markiert damit die Ostgrenze des ägyptischen Territoriums. Indem JHWH die Heuschrecken hier versenkt, sorgt er dafür, dass "nicht eine einzige Heuschrecke im gesamten Gebiet Ägyptens übrigblieb" (10,19b) [78]. Mit dem Meerwunder hat all dies zunächst ebenso wenig zu tun wie das nichtpriesterliche Plagenschema in Ex 9,13–10,20 im Ganzen. Das an Ex 14,21.27 erinnernde Zusammenwirken Moses und JHWHs bei der Heraufführung der Hagel- (9,22-25) und Heuschreckenplage (10,12-15) hat das spannungsreiche Miteinander von priesterlichem und nichtpriesterlichem Text in Exodus 14 nicht schon zum Hintergrund, sondern bildet vielmehr die Vorlage, die der Ergänzer der ältesten nichtpriesterlichen Textanteile auf das Kapitel übertrug.

---

[75] Vgl. nur SKA, *Passage*, 110-111.

[76] Vgl. W.H. SCHMIDT, *Exodus* (BK.AT II/2; Neukirchen-Vluyn 1999) 431.

[77] Vgl. LEVIN, *Jahwist*, 338; GERTZ, *Tradition*, 152-163; BERNER, *Exoduserzählung*, 234-241.

[78] Vgl. SCHMIDT, *Exodus*, 431.

Zur näheren Erläuterung dieser Sichtweise ist ein kurzer Seitenblick auf die Genese der betreffenden Plagen erforderlich. Wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt [79], ist der zweite Teil des Plagenzyklus (Ex 9,13–10,27 bzw. 11,9) insgesamt als nachpriesterliche Bildung zu beurteilen, wobei sich die Entwicklung des Textkomplexes vereinfacht folgendermaßen darstellt. Den Anfang markiert die Hagelplage (9,13.17-19.23b.24aαb.25a.35a), die zunächst von einem einmaligen Hagelschlag JHWHs berichtete. Die Plage wurde in einem nächsten Schritt zu einem Hagelgewitter ausgestaltet, das JHWH auf Moses Fürbitte hin beendet (9,27abα$_1$.28a.29.33abα*), wobei der Bearbeiter auch für den Plagenbeginn eine analoge Konstellation postulierte: Mose gibt das Zeichen, woraufhin JHWH es hageln lässt (9,22*.23). Diese Entsprechung zwischen dem Beginn und dem Ende der Hagelplage fand der Verfasser der Heuschreckenplage bereits vor. Er kopierte das Schema und erweiterte es um ein Sündenbekenntnis des Pharao (10,1*.3-5aαbα.6b.12abα.13-14.15*.16*.17-20), das er durch 9,27aβ$_2$b.33bβ.34* auch in der Hagelplage erzählerisch verankerte. Der Gedanke, dass sowohl Mose als auch JHWH an der Heraufführung der Heuschreckenplage beteiligt sind, hat demnach nicht den Meerwunderbericht, sondern die Hagelplage zum Hintergrund, wo er als sachliches Widerlager zur Fürbittenthematik konzipiert wurde.

Die Integration der im priesterlichen Wunderwettstreit vorgegebenen Rolle des menschlichen Wundertäters in eine Konzeption der Plagen als göttlicher Machterweise ist bestimmend für eine spätdtr Entwicklungsphase des Plagenzyklus, deren theologische Programmatik wohl am deutlichsten in Ex 7,3 zutage tritt. Der Vers bildet eine Erweiterung des priesterlichen Plagenprologs, die JHWH betont auf die Vermehrung seiner Zeichen und Wunder abheben lässt (והרביתי את אתתי ואת מופתי בארץ מצרים). Dabei wird mit dem Lexem מופת ein Schlüsselbegriff des priesterlichen Wunderwettstreits (7,9; 11,10) aufgegriffen und in eine formelhafte Wendung eingebunden, die die spätdtr Rezeption der Plagen insgesamt prägt [80].

---

79 Vgl. BERNER, *Exoduserzählung*, 215-266; ID., “Der literarische Charakter der Priesterschrift in der Exoduserzählung (Ex 1–14)” [erscheint in: Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie].

80 Vgl. Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11.

Die theozentrische *relecture* der priesterlich überformten Exoduserzählung, die für die spätdtr Partien des Plagenzyklus charakteristisch ist, hat erst ausgehend von den Plagen auf den Meerwunderbericht ausgegriffen. Erst jetzt wurde die priesterliche Durchzugsschilderung zu einer JHWH-Kriegs-Erzählung umgearbeitet, deren Verfasser wie dargelegt großen Wert auf JHWHs unmittelbare Beteiligung an allen Phasen des Geschehens legte. Zu seinen Primärquellen zählte auch die Heuschreckenplage (Ex 10,1-20*), in deren Licht er das Wirken des menschlichen Wundertäters um den Aspekt des göttlichen Handelns erweiterte (14,21.27). Dabei sind offenbar nicht allein das Windmotiv und das Tageszeitenschema, sondern auch die Lokalisierung des Ereignisses am Schilfmeer (15,22aα) von der Heuschreckenplage inspiriert (vgl. 10,19a) [81]. Aus 10,19b dürfte schließlich der analog formulierte Hinweis auf die restlose Vernichtung der ägyptischen Streitkräfte in 14,28b geflossen sein [82], und selbst in JHWHs Schütteln (נער Piel) der Ägypter (14,27b) ließe sich ein Anklang an das Abschütteln einer Heuschrecke finden (vgl. Ps 109,23), wenngleich dies sicherlich nicht zwingend ist.

Die Erkenntnis, dass sich die ältesten nichtpriesterlichen Partien des Meerwunderberichts erst im Licht der nachpriesterlichen Plagen zu entwickeln begannen, ist literar- wie überlieferungsgeschichtlich von einiger Sprengkraft. Sie stellt die verbreitete Sichtweise, der zufolge das Meerwunder gegenüber den Plagen Priorität beanspruchen kann, auf den Kopf und legt das glatte Gegenteil nahe, und zwar uneingeschränkt. Da die Priesterschrift den literarischen Horizont der vorpriesterlichen Plagen in Ex 7,14–8,28* und der Tötung der Erstgeburt (12,29-33*) voraussetzt und um den Wunderwettstreit (7,8–9,12*; 11,10) und die Passaordnung (12,1-13*.28) erweitert [83], wurde bereits der priesterliche Grundbestand des Meerwunderberichts

---

[81] Damit soll in keiner Weise in Abrede gestellt werden, dass mit dem Wind als Werkzeug JHWHS sowie der göttlichen Hilfe am Morgen Motive gegeben sind, die an anderer Stelle vereinzelt mit dem rettenden göttlichen Eingreifen im Krieg verbunden sind (vgl. Ps 18,11.16; 46,6) und denen daher durchaus ein weiterer traditionsgeschichtlicher Rückraum zuzumessen ist (vgl. MÜLLER, “Jahwekrieg”, 271). Ihre spezifische Kombination im Meerwunderbericht ist indes singulär und verlangt nach einer Erklärung, die dem Parallelbefund in der Heuschreckenplage Rechnung trägt, wo die Verbindung von Wind und Tageszeitenschema wie dargelegt ihren organischen Ort findet.

[82] Vgl. ferner Ex 8,7b.27b

[83] Vgl. ausführlich BERNER, “Charakter”.

(14,1-29*) als Appendix zum Plagenzyklus konzipiert. Dass dabei eine ältere Vorlage Verwendung fand, lässt sich natürlich nicht prinzipiell ausschließen, aber eben auch in keiner Weise verifizieren. Die vorpriesterliche Exoduserzählung jedenfalls scheint von einem Meerwunder noch nichts gewusst, sondern allein von der Erzwingung des Auszugs durch die Plagen berichtet zu haben [84]. Dies bedeutet auch, dass das Meerwunder als weitgehend sicher geglaubter Haftpunkt der Auszugsüberlieferung verlorengeht, doch wiegt dieser Verlust vielleicht weniger schwer, als es zunächst den Anschein hat. Immerhin wusste schon Julius Wellhausen zu bemerken, dass "[d]er Durchgang durch das Schilfmeer" zu den Erzählungen gehört, "auf die der Natur der Sache nach kein Verlaß ist" [85].

Georg-August-Universität Göttingen — Christoph BERNER
Platz der Göttinger Sieben, 2
D – 37073 Göttingen

SUMMARY

This article challenges the widespread belief that the miracle at the Sea is a cornerstone of the Exodus tradition and an essential part of the pre-priestly Exodus narrative. An analysis of the prose account in Exodus 14 suggests that its non-priestly portions are actually post-priestly and belong to a late Dtr reworking of the text. The Dtr editor stresses that YHWH takes an active part in the defeat of the Egyptians during Israel's crossing of the sea, and thus establishes the thematic focus which characterizes the reception history of this tradition throughout the Hebrew Bible.

---

[84] Den vorpriesterlichen Grundbestand würde ich gegenwärtig folgendermaßen rekonstruieren: Ex 2,1-3.5aαbα.6aα.10aβb.11a; 7,14-8,28*; 12,29-33*.37; 13,20; 15,22aβb [...]. Es lässt sich diskutieren, ob der Text noch als vollständige Erzählung durchgehen kann. Im Zweifelsfall wird man sich von der Prämisse der lückenlosen Rekonstruierbarkeit der ältesten Textstrata verabschieden und partiellen Textverlust einräumen müssen.

[85] J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlin [9]2004) 11.

Wie deuteronomistisch ist der nichtpriesterliche Meerwunderbericht von Exodus 13,17-14,31? [1]

I. Die These von der Homogenität der nichtpriesterlichen Schichten des Meerwunderberichts

Im vorliegenden Aufsatz "Gab es einen vorpriesterschriftlichen Meerwunderbericht?" beurteilt Christoph Berner die nichtpriesterschriftliche Schicht von Exodus 14 als "konzeptuell […] trotz aller Wachstumsspuren erstaunlich homogen". Die Schicht würde "durchweg im dtr Traditionsraum wurzeln", so dass man den Eindruck erhielte, dass vorpriesterschriftliche und nachpriesterschriftliche Elemente nicht deutlich voneinander zu unterscheiden sind [2].

Berner macht dabei zu Recht darauf aufmerksam, dass in der Plagendarstellung des Exodusbuches die nachpriesterliche spätdeuteronomistische Redaktion eine "theozentrische *relecture* der priesterschriftlich überformten Exoduserzählung" vornimmt. Durch sie wird die "im priesterschriftlichen Wunderwettstreit vorgegebenen Rolle des menschlichen Wundertäters […] in eine Konzeption der Plagen als göttlicher Machterweise" eingefügt. Gleiches ist nun auch in der nachpriesterlichen spätdeuteronomistischen Fassung des Meerwunderberichts festzustellen, "deren Verfasser" nach Berner "großen Wert auf JHWHS unmittelbare Beteiligung an allen Phasen des Geschehens legte" [3]. Mit dieser theologischen Einordnung der nachpriesterlichen Redaktion von Exodus 14 hat Berner sicherlich Recht [4].

---

[1] Der Aufsatz bildet eine Stellungnahme zu dem im vorliegenden Heft der Biblica erscheinenden Aufsatz von Christoph Berner: "Gab es einen vorpriesterschriftlichen Meerwunderbericht?" und geht auf einen Kurzvortrag zurück, der auf dem IOSOT-Kongress in München am 8.8. 2013 im Rahmen eines zusammen mit C. Berner und J.C. Gertz durchgeführten *workshops* gehalten wurde.

[2] So C. BERNER, "Gab es einen vorpriesterschriftlichen Meerwunderbericht?", *Biblica* (bei Anm. 31-32).

[3] BERNER, „Meerwunderbericht" (bei Anm. 80).

[4] Vgl. schon H.-C. SCHMITT, "'Priesterliches' und 'prophetisches' Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17-14,31", *Theologie*

Berner ist dabei allerdings der Meinung, dass angesichts der durchgängigen Prägung der nichtpriesterlichen Schicht durch dieses theologische Profil Kriterien fehlen, mit denen man aus diesen nachpriesterlichen Bestandteilen ihnen vorgegebene nichtpriesterliche Elemente abgrenzen könne. Von daher ist im Folgenden zunächst das theologische Profil der redaktionellen Elemente von Exodus 14 zu bestimmen. Erst im Anschluss daran kann gefragt werden, inwieweit sich dieses jüngere Profil einem älteren vorpriesterlichen Meerwunderbericht verdankt und inwieweit sich das Profil dieses älteren vorpriesterlichen Berichts noch von dem Profil der nachpriesterlichen Redaktion abheben lässt.

II. Das Profil der nachpriesterlichen spätdeuteronomistischen Redaktion

Bei der Analyse von Exodus 14 ist mit dem Rahmen des Meerwunderberichts Ex 13,17–14,31 zu beginnen, an dem der redaktionelle nachpriesterliche Charakter am deutlichsten zu erkennen ist [5]. Dabei geht es der Redaktion von Ex 13,17–14,31 nicht nur um die Verbindung der priesterlichen Darstellung mit nichtpriesterlichen Meerwundervorstellungen [6]. Gleichzeitig beabsichtigt diese Redaktion auch, die Exodusdarstellung mit Bezügen in den Pentateuch und in das Deuteronomistische Geschichtswerk zu versehen. Für solche Bezüge werde ich im Folgenden abgekürzt von "Enneateuchzusammenhängen" (Zusammenhänge im Rahmen von Genesis 1 – 2 Könige 25) sprechen. Dabei ist mit mehreren Händen zu rechnen, die solche Enneateuchzusammenhänge herstellen, allerdings lassen sich diese Hände m. E. meist nicht mehr eindeutig voneinander differenzieren. Solche Enneateuchbezüge zeigen sich schon beim Rahmen der Erzählung.

---

in Prophetie und Pentateuch (eds. U. SCHORN – M. BÜTTNER) (BZAW 310; Berlin – New York 2001) 203-219.

[5] Zur priesterlichen Schicht des Meerwunderberichts gehören m. E. folgende Verse von Ex 13,17-14,31: 13,20; 14,1-2a.3-4.8a.10abβ.15.16a*.16b-18.21aα[1]b.22-23.26.27aα[1].28-29.

[6] Vgl. dazu T. KRÜGER, "Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17–14,31)", *ZAW* 108 (1996) 519-533, der jedoch zu Recht gleichzeitig auch den Enneateuchbezug dieser Redaktion hervorhebt (ebd. 531).

1. *Der Rahmen von Ex 13,17-19; 14,11-12 und 14,31*

(a) Ex 13,17-19: Gebeine Josefs und Schilfmeer. Schon die Einleitung in Ex 13,17-19 [7], die Jahwes "Führen" des Volkes thematisiert, stellt gleichzeitig Bezüge in die Genesis und in das Deuteronomistische Geschichtswerk her. So steht der Bericht über die Mitnahme der Gebeine Josefs in Ex 13,19 in Beziehung sowohl zu Josefs Tod in Gen 50,25-26 als auch zur Grablegung Josefs in Jos 24,32. Bei allen drei Stellen handelt es sich um nachpriesterlich zu datierende Belege [8].

Aufgrund des Bezugs zum Josuabuch ist hier eine kriegerische Landnahme im Blick, so dass auch der Hinweis auf das Gerüstetsein der Israeliten in 13,18b und die göttliche Reflexion über mögliche kriegerische Verwicklungen in 13,17 sich in diesen Enneateuchzusammenhang einfügen.

Auch die Vorstellung vom Wunder am Schilfmeer [9], wie sie in Ex 13,18, im nachpriesterlichen Meerlied in Ex 15,4 und in dem

---

[7] Nach J.C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186; Göttingen 2000) 207-209, gehören 13,17-19 zur nachpriesterlichen Redaktion. Auch nach C. BERNER, *Die Exoduserzählung* (FAT 73; Tübingen 2010) 400-403, sind 13,17-19 nachpriesterlich, dabei jedoch auf verschiedene Hände aufzuteilen. Ähnlich auch L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214; Berlin – New York 1993) 33 Anm. 105, und DERS., "Die vorpriesterliche Verbindung von Erzvätern und Exodus durch die Josefsgeschichte (Gen 37; 39 – 50*) und Exodus 1", *ZAW* 124 (2012) 19-37, 30 Anm. 54. Auch die Kommentare von R. ALBERTZ, *Exodus. Band I: Ex 1–18* (ZBK.AT 2.1; Zürich 2012) 224, und H. UTZSCHNEIDER – W. OSWALD, *Exodus 1–15* (IEKAT; Stuttgart 2013) 305, weisen 13,17-19 nachpriesterlichen Schichten zu. Anders E. BLUM, "Die Feuersäule in Ex 13-14 – eine Spur der 'Endredaktion'?", *Textgestalt und Komposition* (ed. W. OSWALD) (FAT 69; Tübingen 2010) 137-156, 151, der nur 13,19 für nachpriesterlich hält (ebenso wie 14,19a und 14,31b). T.B. DOZEMAN, *Commentary on Exodus* (ECC; Grand Rapids, MI 2009) 303-304, weist sogar nur 13,18b der priesterlichen Redaktion zu.

[8] Zu Josua 24 vgl. unten Anm. 12.

[9] Beim Schilfmeer dürfte dabei wie in 1 Kön 9,26 und wie in Ex 10,19 in der Heuschreckenplageerzählung an den Golf von Aqaba gedacht sein (so BERNER, *Exoduserzählung*, 352, 367); vgl. schon H. LAMBERTY-ZIELINSKI, *Das "Schilfmeer"* (BBB 78; Frankfurt a. M. 1993) 190-194, nach der die Exodusbelege von Ex 10,19 abhängig sind, und W.H. SCHMIDT, *Exodus* (BK.AT II/2; Neukirchen-Vluyn 1999) 431. GERTZ, *Tradition,* 207, sieht "Schilfmeer" in 13,17 als späten Zusatz an, der von 15,4.22 abhängig ist. Allerdings spricht

Itinerarzusatz in 15.22aα vorliegt, findet sich häufig im Verlauf des weiteren Enneateuchs (vgl. Dtn 11,4 [10]; Jos 2,10; 4,23 [11]; 24,6 [12], auch hier immer in nachpriesterlichen Schichten).

(b) Ex 14,31: Furcht und Glaube gegenüber Jahwe und seinem Repräsentanten. Enneateuchbezüge liegen schließlich auch am Ende der Meerwundererzählung in 14,31 vor: "Und Israel sah die große 'Hand', die Jahwe an den Ägyptern erwiesen hatte, und das Volk fürchtete Jahwe und glaubte an Jahwe und an Mose, seinen Knecht". Zunächst wird hier eine Parallelisierung zwischen Mose und Samuel vorgenommen. So spricht 1 Sam 12,18 im Zusammenhang der Abschiedsrede Samuels davon, dass "das ganze Volk Jahwe und Samuel sehr fürchtete". In ähnlicher Weise berichtet Ex 14,31 davon, dass Israel Jahwe und seinem Knecht Mose glaubte. Auslöser ist jeweils eine außergewöhnliche Tat Jahwes (1 Sam 12,16 / Ex 14,13) [13].

---

auch bei Ex 15,22aα Vieles für einen nachpriesterlichen Nachtrag (die Phrase fällt syntaktisch aus dem Zusammenhang heraus: Mose ist innerhalb des Itinerars sonst nie Subjekt).

[10] Zur nachpriesterlichen Ansetzung von Dtn 11,3-4, vgl. LAMBERTY-ZIELINSKI, *"Schilfmeer"*, 141-144; U. SCHORN, "Rubeniten als exemplarische Aufrührer in Num 16*/Dtn 11", *Rethinking the Foundations.* Essays in Honour of John Van Seters (eds. S.L. MCKENZIE – T. RÖMER) (BZAW 294; Berlin – New York 2000) 251-268, bes. 254-257, und zuletzt E. OTTO, *Deuteronomium 4,44–11,32* (HThK.AT; Freiburg 2012) 1029-1030.

[11] Zur nachpriesterlichen Ansetzung von Jos 2,10 und 4,23 (m. E. gehört zu dieser Schicht auch 1 Kön 8,41-43) vgl. zuletzt J.J. KRAUSE, "Der Zug durch den Jordan nach Josua 3–4. Eine neue Analyse", *The Book of Joshua* (ed. E. NOORT) (BETL 150; Leuven 2012) 383-400, bes. 397-400. Anders J. VAN SETERS, *The Life of Moses* (Kampen 1994) 142-145, der die Durchquerung des Jordans von Josua 3–4 als Modell sowohl für die jahwistische als auch die priesterliche Meerwunderdarstellung ansieht.

[12] Für eine nachpriesterliche Ansetzung von Josua 24 vgl. schon E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 45-61. Zur nachpriesterlichen und auf den Enneateuch bezogenen Schicht in Josua 24 gehören nach J. NENTEL, *Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks* (BZAW 297; Berlin – New York 2000) 262: Jos 24,1-13*.14b-17a*.18-26*.32-33. Anders als Nentel zuletzt T. RÖMER, "Das doppelte Ende des Josuabuches", *ZAW* 118 (2006) 523-548, der Josua 24 als Abschluss eines Hexateuchs interpretiert, dabei aber die auf eine Fortsetzung in den weiteren Büchern des Enneateuch hinweisenden VV. 19-20.23.31 unberücksichtigt lässt.

[13] Vgl. BLUM, *Komposition,* 30-32.

Schließlich stellt auch das in Ex 14,31 gleichzeitig angesprochene Thema des “Glaubens an Jahwe und an Mose” ein im nachpriesterlichen Enneateuch immer wieder auftauchendes Leitmotiv dar [14]. Nun zeichnen sich die Belege des Exodusbuches (4,1-31; 14,31 und 19,9) dadurch aus, dass sie vom gleichzeitigen “Glauben an Jahwe und an Mose” sprechen. Dabei ist in Ex 19,9 in den “Glauben an Mose” das “Bewahren des Jahwebundes und seiner Gebote” (Ex 19,3b-6) eingeschlossen. Die späteren Enneateuchbelege (Num 14,11; 20,12; Dtn 1,32; 9,23; 2 Kön 17,14) thematisieren dagegen die Normalsituation des “Nichtglaubens” Israels.

(c) 14,11-12: Das Murren der Israeliten angesichts der Bedrohung durch die Ägypter. Von dieser Normalsituation des Murrens Israels gegenüber Jahwe und Mose spricht auch schon die ebenfalls nachpriesterliche Stelle Ex 14,11-12. Zunächst formulieren die Äußerungen des Volkes in 14,11-12 die Fragen, auf die der Schluss der Meerwundererzählung in 14,31 antwortet: Angesichts der Rettungserfahrung von Exodus 14 sind die in 14,11-12 erhobenen Vorwürfe gegen Mose und seinen jahwegegebenen Auftrag widerlegt, so dass das Volk jetzt Jahwe und seinem Knecht Mose glauben kann.

Gleichzeitig wird in 14,11-12 auf die in der nachpriesterlichen Einleitung der Meerwundergeschichte in Ex 13,17 vorausgesetzte Neigung Israels, sich eine Rückkehr nach Ägypten zu wünschen (“Gott dachte: Das Volk könnte es bereuen, wenn es Krieg vor sich sähe, und sie könnten nach Ägypten zurückkehren wollen”) Bezug genommen: Diese Neigung wird dann angesichts der militärischen Bedrohung durch die Ägypter Wirklichkeit in dem Wunsch zur Rückkehr nach Ägypten in 14,11-12 [15]: “sie (die Israeliten) sagten zu Mose: Hast du, weil es keine Gräber in Ägypten gab, uns hergebracht, damit wir in der Wüste sterben? […]. Ist dies nicht die Rede, die wir zu dir sagten in Ägypten: Lass uns in Ruhe, wir wollen Ägypten dienen, denn es ist besser für uns, Ägypten zu dienen, als dass wir in der Wüste sterben”.

---

[14] Vgl. zum Enneateuchbezug des “Glaubensmotivs” H.-C. SCHMITT, “Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Gen I – 2 Reg XXV und seine theologische Intention”, *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (eds. U. SCHORN – M. BÜTTNER) (BZAW 310; Berlin – New York 2001) 277-294, bes. 285-287, auch BERNER, *Exoduserzählung,* 383.

[15] Vgl. GERTZ, *Tradition,* 218.

Bestätigt wird die nachpriesterliche Ansetzung von Ex 14,11-12 auch durch die enge Verwandtschaft mit den nachpriesterlichen Murrgeschichten der Wüstenwanderungsdarstellung [16]. Zu vergleichen ist vor allem die Argumentation des Volkes Israel gegenüber Mose in Ex 14,11: "Hast du, weil es keine Gräber in Ägypten gab, uns hergebracht, damit wir in der Wüste sterben? Was hast du uns dies angetan, dass du uns aus Ägypten herausgeführt hast?" mit dem R^P zuzuordnenden Halbvers Num 21,5a: "Warum habt ihr uns aus Ägypten heraufgeführt, dass wir sterben in der Wüste?" [17].

2. *Weitere nachpriesterschriftliche spätdeuteronomistische Elemente des Meerwunderberichts*

Während die unter 1. angeführten Stellen von der neuesten Forschung mehrheitlich der nachpriesterlichen Redaktion zugeschrieben werden, sind m.E. zwei weitere Elemente des Meerwunderberichts von Ex 13-15* nachpriesterschriftlich und spätdeuteronomistisch anzusetzen. Meine Argumente für eine nachpriesterliche Herkunft dieser Erzählzüge decken sich dabei teilweise mit denen des vorliegenden Aufsatzes von C. Berner.

(a) Die Wolken- und Feuersäule in Ex 13,21-22; 14,19b.20 und 14,24aγ. Zentrale Motive des nachpriesterlichen Stücks Ex 13,17-19 werden auch in Ex 13,21-22 aufgenommen: "Jahwe aber zog vor ihnen her, bei Tag in einer Wolkensäule, um sie den Weg zu führen, und bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, damit sie bei Tag und bei Nacht ziehen konnten. Und es wich nicht bei Tag die Wolkensäule und bei Nacht die Feuersäule von der Spitze des Volkes." Besonders zu erwähnen ist, dass 13,21 wie 13,17 von Jahwes "Führen" des Volkes auf seinem Weg spricht [18]. Ex 13,21-22 sind dabei so zu verstehen, dass hier durch Einführung der Wolken- und Feuersäule erläutert wird, wie die in 13,17 berichtete Führung des Volkes durch Jahwe während des Wüstenzuges sich vollzieht [19].

---

[16] L. SCHMIDT, *Studien,* 24, 33 Anm. 5, weist zu Recht darauf hin, dass 14,11-12 auf den nachpriesterlichen Redaktor zurückgehen, der Exodus 14 bereits der Wüstenwanderung zuweist. Zu ihm gehört nach Schmidt auch 13,17-18.

[17] Zur nachpriesterlichen Ansetzung von Num 21,5 siehe L. SCHMIDT, *Das vierte Buch Mose. Numeri 10,11-36,13* (ATD 7,2; Göttingen 2004) 102-103.

[18] Vgl. auch GERTZ, *Tradition,* 209.

[19] Vgl. die in 13,21-22 vorliegenden iterativen Aussagen und dazu BLUM, "Feuersäule ", 140.

Insofern ist Berners These zuzustimmen, dass das Motiv von Wolken- und Feuersäule in Exodus 14 (vgl. auch Num 14,14 R^P) eine Weiterentwicklung des priesterschriftlichen Konzepts darstellt, nach dem "JHWH in Gestalt einer Wolke auf dem Sinai bzw. bei der Stiftshütte" (vgl. u. a. bei P Ex 16,10; 24,15-18; 40,34-35 [20]) erscheint [21]: "Diese Erscheinungsweise wird nachpriesterlich durch die Wolken- und Feuersäule verstetigt und zum Modus der Führung erhoben, in dem JHWHs Mitziehen manifest wird" [22].

Zwar hat sich in den letzten Jahren ein Konsens gebildet, dass bereits in der vorpriesterlichen Meerwundererzählung von der Wolkensäule die Rede war, während die Feuersäule erst durch die nachpriesterliche Redaktion eingeführt wurde [23]. Um in Ex 13,17–14,31 Feuersäule und Wolkensäule voneinander zu trennen, ist man aber zu methodisch nicht überzeugenden literarkritischen Eingriffen gezwungen. Dabei hat vor allem E. Blum gezeigt, dass in der Meerwundererzählung die Vorstellung der Feuersäule nicht von der der Wolkensäule zu trennen ist: Sowohl in Ex 13,20-21 als auch in 14,24a wird von Wolken- und Feuersäule als einem zusammengehörigem Phänomen gesprochen, bei der sich die Wolkensäule bei Anbruch der Nacht in eine Feuersäule wandelt (13,21), um dann bei Anbruch des Tages wieder in eine Wolkensäule zu mutieren (14,24: daher hier Reihenfolge "Feuer- und Wolkensäule") [24]. Auch 14,20 geht offensichtlich von einem miteinander verbundenen In-Erscheinung-Treten als Wolken- und als Feuersäule

---

[20] Zu Ex 40,34-35 als P vgl. C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern.* Zum Ende der Priestergrundschrift (HBSt 23; Freiburg 2000) 380.

[21] Die Vorstellung von der Gegenwart Gottes in der "Wolke" findet sich auch noch in nachpriesterlichen Schichten des Enneateuch. Vgl. u.a. Num 12,10; 14,14; Dtn 1,33; 1 Kön 8,10-11. Dabei zeigen Num 12,5.10 und 14,14, dass hier "Wolke" für "Wolkensäule" stehen kann (vgl. auch Ex 14,20).

[22] BERNER, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 39-43).

[23] Vgl. hierzu vor allem W. GROSS, "Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13+14", *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Festschrift für Norbert Lohfink zum 65. Geburtstag (eds. G. BRAULIK – W. GROSS – S. MCEVENUE) (Freiburg 1993) 142-165, bes. 148-149, 152, und GERTZ, *Tradition,* 211-213. Zur Einordnung der "Feuersäule" in Num 14,14 in den Zusammenhang der nachpriesterlichen "Glaubens-Redaktion" Num 14,11-25 vgl. auch H.-C. SCHMITT, "Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie", *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (eds. U. SCHORN – M. BÜTTNER) (BZAW 310; Berlin – New York 2001) 220-237, bes. 228-233.

[24] Vgl. BLUM, "Feuersäule", 140-141, 144-145.

aus. Der Vers ist nämlich mit einer schon im Targum Onkelos belegten Auslegungstradition wohl folgendermaßen zu verstehen: “Sie (sc. die Wolkensäule) kam zwischen das Heer Ägyptens und das Heer Israels, und wurde dort die Wolke und die Finsternis und erleuchtete hier die Nacht, so dass sie in der ganzen Nacht sich einander nicht näherten” [25].

Wenn man die Feuersäule einer nachpriesterlichen Redaktion zuschreibt, muss man somit auch die Wolkensäule entsprechend spät ansetzen [26]. Berner hat daher Recht, wenn er Feuer- und Wolkensäule für nachpriesterlich hält. Alle Stellen, die in 13,21-22;14,19b.20.24aγ von der Wolken- und der Feuersäule sprechen, sind daher als nachpriesterlich anzusehen [27]. Dafür spricht zudem, dass sonst im Pentateuch von der Wolkensäule auch nur in nachpriesterlichen Stellen die Rede ist (vgl. Ex 33,9-10; Num 12,5; Dtn 31,15; vgl. zusammen mit der Feuersäule Num 14,14) [28]. Diese nachpriesterliche Schicht zeigt im Übrigen auch wieder Beziehungen in den Enneateuch (vgl. “Wolke” = “Wolkensäule” in Ex 14,20 und 1 Kön 8,10-11).

(b) Mirjamlied Ex 15,20-21 und Meerlied Ex 15,1-18. Auch das Mirjamlied (mit seiner Einleitung) in Ex 15,20-21 ist indirekt vom spätdeuteronomistischen Rahmen der Meerwundererzählung abhän-

---

[25] Vgl. C. HOUTMAN, *Exodus 2* (HCOT; Kampen 1996) 267; UTZSCHNEIDER – OSWALD, *Exodus 1–15*, 318; ähnlich auch J.L. SKA, *Le passage de la mer* (AnBib 109; Rom 1986) 17-18. Zu “Finsternis für die Ägypter” vgl. auch Jos 24,7 und Ex 10,22-23. Die von BLUM, “Feuersäule”, 142-144, vorgeschlagene Änderung des masoretischen Textes (ähnlich ALBERTZ, *Exodus I*, 226), statt “die Finsternis” zu lesen: “bewirkte die Finsternis”, kann sich auf keine Textüberlieferung berufen.

[26] Anders BLUM, “Feuersäule”, 142-147, der die zusammengehörende Wolken- und Feuersäulenvorstellung vorpriesterlich ansetzt (vgl. ebenso ALBERTZ, *Exodus I*, 226; UTZSCHNEIDER – OSWALD, *Exodus 1–15*, 305). Gegen Blums vorpriesterliche Datierung von Ex 13,21-22 spricht jedoch schon, dass ein Ziehen Israels bei Nacht erst bei R^p angenommen wird (vgl. vor allem GROSS, “Wolkensäule”, 146, 152).

[27] BERNER, “Meerwunderbericht” (bei Anm. 47), weist zu Recht darauf hin, dass die Notiz in Ex 14,20b, nach der die beiden Heere durch die Wolken- und Feuersäule daran gehindert wurden, sich während der Nacht einander zu nähern, nur im Zusammenhang der R^p-Vorstellung vom nächtlichen *Durchzug* durch das Meer zu verstehen ist.

[28] Zur nachpriesterlichen Ansetzung der genannten Belege für die Wolkensäule vgl. u.a. P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung* (ÄAT 9; Wiesbaden 1985) 151 mit Anm. 6 und 7; R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora* (BZAR 3; Wiesbaden 2003) 550; für die Numeristellen auch L. SCHMIDT, *Das vierte Buch Mose,* 28-29, 30-32, 36-37, 48-49.

gig und bezeugt keine vorpriesterliche Meerwunderdarstellung. Von zentraler Bedeutung für das Verständnis von Ex 15,20-21 ist die Klärung der Frage, wie sich das sogenannte Mirjamlied in 15,21 zu dem Meerlied von 15,1-18 verhält. Geht man von dem jetzt vorliegenden Text von Ex 15,20-21 aus, so ist Mirjam hier als Vorsängerin einer den Sieg über die Ägypter feiernden Gruppe von singenden und tanzenden Frauen dargestellt, die den Anfangsvers des Meerlieds Ex 15,1-18 als Refrain wiederholt [29]. Die Darstellung der Frauen orientiert sich dabei an den beiden Enneateuchtexten Ri 11,34; 1 Sam 18,6-7 (Herausgehen mit Pauken und im Reigen zu einer Siegesfeier).

Dass dabei das Meerlied in seiner vorliegenden Gestalt Ex 15,1b-18 nachpriesterlich einzuordnen ist, ist kaum zu bestreiten: VV. 4-5.8-10 weisen zurück auf die nachpriesterliche Lokalisierung am "Schilfmeer" in Ex 13,18, wobei V. 10a ("Du bliesest mit deinem Windhauch") wohl auf die vorpriesterliche Darstellung von Ex 14,21aß und V. 8 ("[…] türmte sich das Wasser, Ströme stellten sich auf wie ein Damm, Fluten gerannen inmitten des Meeres") auf den priesterschriftlichen Bericht von Ex 14,15-18 Bezug nimmt [30].

Dafür, dass das Mirjamlied Ex 15,20-21 aus diesem Kontext als Teil einer vorpriesterlichen Darstellung herauspräpariert werden könnte, spricht nichts: Die in 15,20 vorliegende Bezeichnung von

---

[29] Zum Verständnis von 15,21a vgl. HOUTMAN, *Exodus 2,* 295*;* UTZSCHNEIDER – OSWALD, *Exodus 1–15*, 330.

[30] Vgl. zur nachpriesterlichen Datierung der *Endgestalt* von Ex 15,1b-18 u.a. J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen* (FRLANT 141; Göttingen 1987) 105-106; W.H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose* (EdF 191; Darmstadt ³1995) 66-67; R. BARTELMUS, "'Schriftprophetie' außerhalb des *corpus propheticum* – eine unmögliche Möglichkeit? Das Mose-Lied (Ex 15,1-18) als deuterojesajanisch geprägtes 'eschatologisches Loblied'", *Schriftprophetie*. Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag (eds. F. HARTENSTEIN – J. KRISPENZ – A. SCHART) (Neukirchen-Vluyn 2004) 55-82, 80. Auch das Meerlied Ex 15,1-18 zeigt dabei eine deutliche *Enneateuchorientierung:* Ziel des Exodus ist hier die Landnahme mit dem Ziel der Ankunft Jahwes auf dem Zion (VV. 17-18). In VV. 14-16 liegen zudem enge Bezüge zu Texten des Deuteronomistischen Geschichtswerks vor (vgl. Dtn 2,25b; Jos 2,9.24). Vgl. H.-C. SCHMITT, "'Eschatologie' im Enneateuch Gen 1 – 2 Kön 25. Bedeutung und Funktion der Moselieder Dtn 32,1-43* und Ex 15,1-18*", *Studien zu Psalmen und Propheten*. Festschrift für Hubert Irsigler (eds. C. DILLER – M. MULZER – K. ÖLASON – R. ROTHENBUSCH) (HBSt 64; Freiburg 2010) 131-149, 140, 143-144.

Mirjam als "Prophetin und Schwester Aarons" [31], für deren Ausscheidung aus 15,20 es — wie Berner zu Recht betont — keine literarkritischen Argumente gibt [32], kann nur nachpriesterschriftlich sein. Die genealogische Verknüpfung Mirjams mit Aaron und Mose findet sich erst in den nachpriesterlichen bzw. chronistischen Texten von Num 26,59 und 1 Chr 5,29 [33].

Aber auch die Inhalte des "Mirjamliedes" von Ex 15,21b sprechen nicht dafür, dass es sich bei ihm um ein altes Überlieferungsstück handelt [34]. Ein höheres Alter von 15,21b (und 15,1b) gegenüber dem Meerlied 15,1-18* ist somit nicht wahrscheinlich zu machen. Näher liegt daher, dass das Mirjamlied eine Wiederholung des Eingangsverses des Meerliedes darstellt [35].

Schließlich ist auch die Annahme, dass Mirjam in Num 20,1b in einer vorpriesterlichen Quelle bezeugt sei [36], kaum wahrscheinlich zu machen. Eher stellt 20,1b einen nachpriesterlichen Zusatz dar [37]. Wahrscheinlich hat die Mirjamtradition überhaupt erst in nachexilischer Zeit größere Bedeutung erlangt, wobei Mirjam — gegenüber Mose als Repräsentanten der Tora Jahwes — wohl als Repräsentantin der "Prophetie" verstanden ist [38]. Berner hat daher Recht, wenn er im Mirjamlied keinen Beleg für einen vorpriesterlichen Meerwunderbericht sieht.

---

[31] C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1990) 342 Anm. 4, hält "Schwester Aarons" für sekundär.

[32] BERNER, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 64-67).

[33] Dabei dürfte hinter der Zuordnung nur zu Aaron eine Weiterentwicklung dieser spätpriesterlich-chronistischen Vorstellung vorliegen, die die gegenüber Mose untergeordnete Stellung Aarons und Mirjams — ähnlich wie Num 12,1-16 — herausstellen will. Die Annahme, dass in der alttestamentlichen Traditionsentwicklung Mirjam zunächst nur als Schwester Aarons angesehen worden sei, die u.a. J. SCHARBERT, *Exodus* (NEB.AT; Würzburg 1989) 66, und ALBERTZ, *Exodus I,* 254, vertreten, ist durch alttestamentliche Befunde nicht zu stützen.

[34] Zu den fehlenden Anhaltspunkten für ein hohes Alter von Ex 15,21b vgl. SCHMITT, "Eschatologie", 139-140.

[35] Vgl. SCHARBERT, *Exodus,* 62-63, WEIMAR, *Meerwundererzählung*, 107 Anm. 2, und vor allem UTZSCHNEIDER – OSWALD, *Exodus 1–15,* 343.

[36] So u.a. LEVIN, *Jahwist*, 343.

[37] Vgl. L. SCHMIDT, *Das vierte Buch Mose,* 89.

[38] Vgl. UTZSCHNEIDER – OSWALD, *Exodus 1–15*, 341-343.

III. Vorpriesterliche Textbestandteile

(a) Das Problem einer vorpriesterlichen Schicht in Exodus 14. Durch diese umfangreichen nachpriesterlichen Zufügungen wird die priesterliche Exodusdarstellung einer eingehenden "theozentrischen relecture" unterzogen, so dass an die Stelle einer primären Orientierung an Mose in P es im vorliegenden Text von Ex 13,17–15,21 zu einer Mittelpunktstellung der "Machterweise" JAHWES kommt (wie schon in Ex 7,3; 11,9). Allerdings ergibt sich aus dieser theologischen Einordnung noch nicht die von C. Berner gezogene Konsequenz, dass der nichtpriesterliche Text von Exodus 14 insgesamt erst nachpriesterlich entstanden sei. In Ex 14,5-30* zeigt sich ein Kernbestand der nichtpriesterlichen Meerwundererzählung, der sich deutlich von seinem spätdeuteronomistischen und nachpriesterschriftlichen Kontext abhebt. Von einer durchgehenden *homogenen* Verwurzelung der nichtpriesterlichen Schicht von Exodus 14 in der Spätdeuteronomistik kann m.E. keine Rede sein.

(b) Exodus 14* als vordeuteronomistische Jahwekriegserzählung.

C. Berners Hauptargument für die Spätdatierung des nichtpriesterlichen Textes von Exodus 14 besteht darin, dass Ex 14,13-30* erst als eine Beispielerzählung für das spätdeuteronomistische Kriegsgesetz Dtn 20,1-4 gebildet worden sei [39]. Ein Vergleich der von Berner angeführten Übereinstimmungen zwischen Exodus 14 und Deuteronomium 20 zeigt jedoch, dass der Kernbestand der nichtpriesterlichen Schicht von Exodus 14 nicht von Deuteronomium 20 abhängig ist. Vielmehr bildet Exodus 14* eine vordeuteronomistische Jahwekriegserzählung [40], die von Deuteronomium 20 aufgegriffen wird, wobei es zu einer Umgestaltung der Prophetenrede Ex 14,13-14 zu einer deuteronomistischen Kriegsansprache kommt: Während in Ex 14,13-14 Mose kurze Anweisungen mit kurzen Begründungen gibt, wird das Stück in Dtn 20,3 zu einer Kriegsansprache in deuteronomistischem didaktischem Stil erweitert [41]: "Euer Herz verzage nicht, fürchtet euch nicht und ängstigt euch nicht und erschreckt nicht vor ihnen". Dass das Kriegsgesetz von Deuteronomium 20 von der Exodusüberlieferung und vor allem von

---

[39] So BERNER, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 35-36).

[40] LEVIN, *Jahwist*, 341-344.

[41] G. BRAULIK, *Deuteronomium II (16,18-34,12)* (NEB.AT; Würzburg 1992) 146.

Exodus 14* abhängig ist, wird schließlich schon durch Dtn 20,1 bestätigt: "Wenn du in einen Krieg ziehst […] und siehst Rosse und Wagen, ein Kriegsvolk, das größer ist als du, so fürchte dich nicht vor ihnen; denn Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat, ist mit dir".

Auch Berners These, dass die Feststellung der Ägypter, "Jahwe kämpft für Israel" (14,25b) nachpriesterlich eingeordnet werden müsse, ist kaum überzeugend. Dass 14,25b sich auf Ex 14,17-18 zurückbeziehe und von daher als Erfüllung der priesterschriftlichen Ankündigung von 14,17-18, Ägypten werde Jahwe erkennen [42], zu deuten sei, ist im Text von 14,25 nirgends angedeutet. Wenn Ägypten feststellt, dass Israel von Jahwe unterstützt wird, dann ist damit keine Gotteserkenntnis der Völker im Sinne der spätdeuteronomistischen Theologie gemeint [43], die z.B. in den nachpriesterlichen Stellen Jos 2,9-11 und 4,22-24 vorliegt und mit der Übernahme der Jahweverehrung durch die Völker rechnet [44] (vgl. in der gleichen Enneateuchschicht 1 Kön 8,41-43). Vielmehr ist V. 25b im Kontext von V. 14 und V. 24* zu lesen. Zunächst geht es bei der Feststellung der Ägypter um die Folge des in V. 24* geschilderten Gottesschreckens und somit um das Motiv [45], weshalb die Ägypter vor Israel fliehen und dabei ihren eigenen Untergang hervorrufen [46]. Gleichzeitig bestätigt

---

[42] Gegen eine solche Deutung der Erkenntnisaussagen aus 14,4.18 P vgl. L. SCHMIDT, *Studien*, 26-28; auch GERTZ, *Tradition*, 204 Anm. 67: Bei P geschieht die "Erkenntnis/Erfahrung" der Macht Jahwes im Untergang der Ägypter.

[43] Gegen BERNER, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 49).

[44] Vgl. zum Verständnis dieser Josuastellen J.J. KRAUSE, "Zug", 397-400.

[45] Dass die Erfahrung des Gottesschreckens Jahwes zur Flucht der Feinde Israels führt, findet sich mehrfach in der Jahwekriegstradition. Für ein vordeuteronomistisches Beispiel vgl. Ri 4,15a und dazu zuletzt W. GROSS, *Richter* (HThK.AT; Freiburg 2009) 263; auch R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157; Göttingen 2000) 210-211. Dass diese Vorstellung in die deuteronomistische Geschichtsschreibung über Jahwekriege aufgenommen wurde (vgl. Jos 10,10; 1 Sam 7,10), widerlegt nicht ihren vordeuteronomistischen Ursprung.

[46] BERNER, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 48), hat zwar Recht, dass in der Plagenerzählung die Erwartung der Jahweerkenntnis der Ägypter erst nachpriesterlich anzusetzen ist. Eine JAHWES Eingreifen feststellende Reaktion Pharaos auf die Plagen gehört jedoch schon zur narrativen Grundstruktur der *vorpriesterlichen* Plagenerzählungen in Ex 7,26–8,10* und 8,16-28*. Zur Datierung der "Erkenntnisformel" vgl. H.-C. SCHMITT, "Tradition der Prophetenbücher in den Schichten der Plagenerzählung Ex 7,1–11,10",

die Feststellung "Jahwe kämpft für Israel" die Heilsankündigung Moses von Ex 14,14 [47]. Beim "Kämpfen Jahwes für Israel" in 14,14.25 handelt es sich dabei um ein vordeuteronomistisches Textelement [48]. Wie Reinhard Müller gezeigt hat, war Jahwes Kampf gegen die Feinde Israels schon Gegenstand vorexilischer Königstradition, die hier in der vorpriesterlichen Moseüberlieferung nach dem Untergang des israelitischen Staates auf ein Israel ohne militärische Macht übertragen wird [49].

Überhaupt ist die Moserede von Ex 14,13-14 stark von vorexilischer kultischer Tradition geprägt. Zwar hat die alttestamentliche Forschung seit der Arbeit von Fritz Stolz von 1972 über "Jahwes und Israels Kriege" den deuteronomistischen Charakter dieser Moserede betont herausgestellt [50]. Doch hat Stolz selbst darauf hingewiesen, dass hier auch Bezüge zur vorexilischen Jerusalemer Tradition vorliegen [51]. Eine genauere Untersuchung zeigt, dass sich bei 14,13-14 tatsächlich stärkere Bezüge in den vorexilischen kultischen Bereich ergeben als in die Deuteronomistik, worauf schon Christoph Levin aufmerksam gemacht hat [52].

Hier ist zunächst das von Mose geäußerte "Fürchtet euch nicht" anzusprechen. Nächste Parallele ist die aus dem kultischen Erhörungsorakel stammende "Beruhigungsformel", wie sie vor allem durch Klgl 3,57 belegt ist [53]. Auch beim "Sehen der Rettung Jahwes"

Theologie in Prophetie und Pentateuch (eds. U. SCHORN – M. BÜTTNER) (BZAW 310; Berlin – New York 2001) 38-58, bes. 54-57.

[47] So noch BERNER, *Exoduserzählung*, 348.

[48] J.L. SKA, "Exode xiv contient-il un récit de "guerre sainte" de style deutéronomistique?", *VT* 33 (1983) 454-467, 459-450. Bei der vordeuteronomistischen Grundschicht von Exodus 14* handelt es sich um die frühe Stufe einer Jahwekriegserzählung, in der die Umwandlung von königlichen Jahwevorstellungen auf prophetische Vorstellungen noch erkennbar ist.

[49] R. MÜLLER "Jahwekrieg und Heilsgeschichte", *ZThK* 106 (2009) 265-283, bes. 268-272.

[50] F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege* (ATANT 60; Zürich 1972) 94-97; vgl. auch BLUM, *Komposition,* 369-370. Kritisch dagegen SKA, "Exode xiv", 454-467; auch H. LAMBERTY-ZIELINSKI, *"Schilfmeer",* 97-98.

[51] Vgl. STOLZ, *Kriege,* 96.

[52] LEVIN, *Jahwist*, 341-344.

[53] Vgl. dazu O. KAISER, *Klagelieder* (ATD 16/2: Göttingen [4]1992) 169, der als weitere Belege auf die deuterojesajanischen Heilsorakel verweist. Anders als in Ex 14,13 wird im Deuteronomistischen Geschichtswerk die "Beruhigungsformel" meist verbunden mit parallelen Aufforderungen wie "erschre-

ergeben sich Bezüge zur kultischen (Jerusalemer) Tradition (vgl. Ps 98,3)[54]: das Motiv der "Rettung Jahwes" stammt jedenfalls aus dem Klage- und Danklied[55], und hier unter anderem auch wieder aus der vorexilischen Königstradition (vgl. Ps 21,2)[56].

Auch die Ankündigung Moses von 14,13b[57] ("wie ihr die Ägypter heute seht, werdet ihr sie in Ewigkeit nie wieder sehen") führt in den Bereich der Psalmentradition. Entgegen der Auffassung von Berner verweist 14,13b nicht "auf die Analogielosigkeit der folgenden Ereignisse" und stellt somit auch keinen Zusammenhang mit den "nachpriesterschriftlichen Plagenprogrammatiken" in Ex 9,18.24; 10,6 her[58]. Vielmehr spricht Ex 14,13b von der Endgültigkeit des göttlichen Gerichts (zum Sehen des Endes der Gottlosen vgl. Ps 52,7-8; 91,8; auch 37,34; zur "Ewigkeit" des göttlichen Gerichts vgl. Ps 9,6)[59].

(c) Verhältnis von Exodus 14 und Exodus 10. Aber auch die Annahme von C. Berner[60], dass die nichtpriesterliche Schicht in Ex 14,21-27* eine nachpriesterliche Einfügung sei, die sich an der Darstellung der Heuschreckenplage in Ex 10,1-20 als Vorlage ori-

---

cket nicht". (vgl. Dtn 20,3; Jos 10,25) bzw. "lasst euch nicht grauen" (vgl. Dtn 31,6; auch 1,21). Oder es wird der Gegenstand der Furcht mit aufgeführt: "Fürchtet euch nicht vor ihnen" (vgl. Dtn 1,29; 3,22; auch 3,2; 7,18; 20,1; Jos 10,8; 11,6). Vgl. SKA, "Exode xiv", 459.

[54] In Jes 52,10 — und entsprechend in Ps 98,3 — findet sich dann eine spätere eschatologisierte Version dieser Tradition, nach der nun aller Welt Enden die Rettung Jahwes sehen. Vgl. auch das "geht hin und schaut die Werke Jahwes" in Ps 46,9.

[55] Vgl. LEVIN, *Jahwist*, 341 unter Hinweis auf Ps 13,6; 21,2; 35,3.9; 118,14 u.ö.

[56] Vgl. dazu M. SAUR, *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340; Berlin – New York 2004) 107, auch MÜLLER, "Jahwekrieg", 269. Zu *"*JAHWE *rettete* Israel*"* in Ex 14,30 ist auch *"*JAHWE *rettete* den König*"* in 2 Sam 8,6.14 zu vergleichen.

[57] H. LAMBERTY-ZIELINSKI, *"Schilfmeer"*, 70, nimmt an, dass Ex 14,13b einen nachpriesterlichen Zusatz darstelle, doch liegen dafür keine hinreichenden literarkritischen Hinweise vor (vgl. GERTZ, *Tradition*, 218).

[58] Gegen BERNER, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 37-38). Vgl. auch GERTZ, *Tradition*, 186-187. 395-396, der die genannten Verse der Plagenerzählung zwar nachpriesterlich ansetzt, im Unterschied zu Berner Ex 14,13b aber *nicht* diesen Versen zuordnet.

[59] Vgl. hierzu auch LEVIN, *Jahwist*, 342.

[60] Das Folgende in BERNER, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 75-82).

entiere [61], erweist sich als unwahrscheinlich. Wäre V. 21aα*ß eine von vorneherein auf die P-Darstellung bezogene nachpriesterliche Erweiterung, so hätte sie angesichts von VV. 16.21b P von der Spaltung des Meeres durch den jahwegewirkten Ostwind sprechen müssen. Stattdessen wird aber die Trockenlegung des Meeres berichtet, was eine eindeutige Dublette zur P-Darstellung und keine bloße Bearbeitung der P-Darstellung bildet, wie Berner selber feststellt.

Berner versucht das Vorliegen einer solchen Dublette nun dadurch zu erklären, dass der nichtpriesterliche Text von Exodus 14 die Darstellung der Heuschreckenplage in Ex 10,1-20 als Vorlage benutze. Dabei seien vor allem der analog 10,19b formulierte Hinweis auf die restlose Vernichtung der ägyptischen Streitkräfte in 14,28b, das Windmotiv und das Motiv der Rettung am Morgen von Exodus 10 übernommen worden. Diese Abhängigkeiten sind jedoch kaum wahrscheinlich zu machen.

So stellt die Notiz in Ex 10,19b, dass keine Heuschrecke in Ägypten übrig bleibt, kaum die Vorlage für Ex 14,28b dar, dass keiner der Ägypter die göttliche Vernichtung der Feinde Israels überlebt: 10,19 ist mit 8,7 bzw. 8,27b zusammen zu sehen: Es geht hier jeweils um die völlige Befreiung der Ägypter von den Plagen (Frösche bzw. Ungeziefer). Trotz der sprachlichen Ähnlichkeiten liegt hier somit — allein schon vom Thema her — kein Zusammenhang mit der völligen Vernichtung der Ägypter in Ex 14,28b vor [62].

Ebenso wenig legt sich eine Abhängigkeit der Rettung Israels am Morgen in Ex 14,21*.24* von Ex 10,12 nahe: Ex 10,12 spricht von keiner Hilfe Gottes am Morgen, sondern im Gegenteil von einem morgendlichen Einfall der Heuschreckenplage. Vor allem wegen der schon bisher beobachteten Verwandtschaft von Ex 14,13-30* mit der altorientalischen Königstheologie ist es wahrscheinlicher, die morgendliche Rettung vor den Ägyptern in Ex 14,24*.27* auf das altorientalische und von dort in das Alte Testament übernommene Theophanie-Motiv des Eingreifen Gottes am

---

[61] Als besondere Parallele zwischen Ex 10,1-20 und Exodus 14 stellt SKA, *Passage,* 110-111, die Übereinstimmungen zwischen Ex 10,13 und Ex 14,21 heraus. Diese Übereinstimmungen sprechen jedoch nicht unbedingt für die Annahme, dass 14,21 von 10,13 abhängig sei. So hatte BERNER, *Exoduserzählung*, 232, noch die *umgekehrte* Abhängigkeit angenommen. Vgl. auch WEIMAR, *Meerwundererzählung*, 128-129.

[62] Gegen LAMBERTY-ZIELINSKI, *"Schilfmeer",* 193.

Morgen (vgl. bes. Ps 46,6; aber auch Ex 19,16) zurückzuführen, wie dies R. Müller vorgeschlagen hat [63].

Auch eine Abhängigkeit des Windmotivs in Ex 14,21 von Ex 10,13.19 ist kaum wahrscheinlich. In Exodus 14 besitzt der heiße Ostwind (vgl. Gen 41,6; Hos 13,15) nur die Funktion, das Meer auszutrocknen. In Ex 10,13.19 liegt demgegenüber eine sehr viel entwickeltere Form des Windmotivs vor, insofern der Wind sowohl für den Transport der Heuschrecken als auch für ihren Abtransport eingesetzt wird und dabei auch noch eine Drehung der Windrichtung notwendig wird [64]. Da der Wind als Werkzeug Jahwes eine sehr verbreitete Vorstellung ist (vgl. Ps 18,11.16; 104,4; Gen 8,1P; auch Num 11,31), ist eine Herleitung der Windvorstellung der nichtpriesterlichen Meerwundererzählung (Ex 14,21*.27*) von Ex 10,1-20 somit kaum plausibel zu machen. Am nächstliegenden ist auch hier wieder ein Rückgriff auf königszeitliche kultische Jahwetraditionen (vgl. z.B. Ps 18,11.16 [65]).

(d) Fazit. Zusammenfassend ist festzustellen, dass der Kernbestand des nichtpriesterlichen Textes von Ex 14,5-30* keine eindeutig nachweisbaren Abhängigkeiten von deuteronomistischen Vorstellungen aufweist. Vielmehr liegen hier durchweg Übertragungen von königszeitlichen "Jahwekriegs- und Theophanievorstellungen" vor auf eine Situation, in der Israel ohne König und ohne Militärmacht ist [66].

Entwirft die vorpriesterliche Meerwundergeschichte somit ein Bild Israels in der Situation nach dem Untergang des israelitischen Königtums, in der Israel hofft, dass Jahwe selbst für die Existenz eines Israel ohne militärische Macht kämpfen wird? R. Müller rech-

---

63 MÜLLER, "Jahwekrieg", 271.

64 Dies spricht dafür, dass Ex 10,1-20 hier eher der nehmende Part gewesen ist: BERNER, *Exoduserzählung,* 235, hatte daher noch für die umgekehrte Abhängigkeit der Heuschreckenplagendarstellung von der vorpriesterlichen Meerwunderdarstellung plädiert: In Ex 10,13 wurden "der Wind und das tageszeitliche Schema […] aus Ex 14,21.24.27 übernommen" (vgl. auch LEVIN, *Jahwist*, 338). Mit einem Bezug des "Ostwindes" in 10,13 auf 14,21 rechnet auch W.H. SCHMIDT, *Exodus*, 431.

65 Zur vorexilischen Datierung von Ps 18,4-20* vgl. K.-P. ADAM, *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18* (WMANT 91; Neukirchen-Vluyn 2001) 229-230, und SAUR, *Königspsalmen,* 57-62.

66 Auf eine solche Situation weist u.a. die Betonung der Inaktivität Israels in Ex 14,14.

net dabei im Anschluss an C. Levin mit einem vorpriesterlichen Meerwunderbericht, der in die vorexilische Zeit nach dem Untergang des Nordreiches zurückreichte und zu einem vorexilischen Erzählzyklus über Israels Auszug gehörte [67]. In der Exilszeit hat dieser Bericht dann noch vorpriesterliche redaktionelle Erweiterungen (bei Levin vor allem eine "jahwistische Redaktion") erfahren [68]. Ein entsprechender Befund ist auch sonst in der vorpriesterlichen Schicht des Exodusbuches zu beobachten [69]. Allerdings lässt sich m.E. innerhalb des Meerwunderberichts Ex 14,5-30* literarkritisch nicht mehr zwischen einer jüngeren und einer älteren vorpriesterlichen Schicht differenzieren. Überhaupt ist angesichts der starken Eingriffe der nachpriesterlichen Redaktion damit zu rechnen, dass die vorpriesterlichen Schichten nur noch in fragmentarischer Gestalt erhalten geblieben sind.

IV. Die Einbettung des nichtpriesterlichen Meerwunderberichts in die Darstellung des Exodusbuches

(1) Itinerarzusammenhang. In der neuesten Forschung hat sich die Vorstellung von einem zusammenhängenden vorpriesterlichen Itinerar für die Stationen des Weges der Israeliten von Ägypten in das verheißene Land weitgehend durchgesetzt, so dass man meist Ex 12,37*; 13,20 der vorpriesterlichen Schicht zuweist [70]. Doch spricht bei den Itinerartexten von Ex 12,37 und 13,20 mehr dafür, dass beide Texte Ex 12,37 und 13,20 erst zur priesterlichen Schicht gehören [71]. Dies zeigt sich besonders deutlich an 12,37: "Die Israeliten brachen aus Ramses nach Sukkot auf, etwa sechshunderttausend Mann zu Fuß,

---

[67] MÜLLER, "Jahwekrieg", 270-272, unter Aufnahme von LEVIN, *Jahwist*, 343-344.

[68] LEVIN, *Jahwist*, 341-342.

[69] Vgl. unten Abschnitte IV.2. und IV.3.

[70] Vgl. u.a. LEVIN, *Jahwist*, 338; GERTZ, *Tradition*, 207-209; BERNER, *Exoduserzählung,* 343; ALBERTZ, *Exodus I,* 192, 217, 224, 237; UTZSCHNEIDER – OSWALD, *Exodus 1–15* , 298, 305.

[71] Zur Zuweisung von Ex 13,20 zu P vgl. u. a. N. LOHFINK, "Die Priesterschrift und die Geschichte", *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart 1988) 222 Anm. 29; F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 166; Berlin – New York 1986) 278.

die Männer allein ohne Frauen und Kinder". Eine entsprechende Zahl für die durch die Wüste ziehenden Israeliten finden sich im Pentateuch nur im Zusammenhang priesterlicher und nachpriesterlicher Schichten (Num 1,46; 11,21; 26,51; vgl. Ex 38,26). Zwar wird oft die Auffassung vertreten, 12,37b sei ein später literarischer Zusatz [72], doch gibt es für diese Annahme keine literarkritischen Argumente. Versteht man 12,37 als Einheit, dann kann dieser Vers keiner vorpriesterlichen Schicht zugeordnet werden. Entsprechendes gilt dann auch für die Fortsetzung dieses Itinerars in Ex 13,20 und in 15,22a* (V. 22aα ist nachpriesterlicher Zusatz) [73].

(2) Zusammenhang mit der vorpriesterlichen Plagenerzählung. Den Beginn des oben vorausgesetzten vorpriesterlichen Berichts über das Meerwunder bildet — nachdem Itinerar und Führung durch Wolkensäule nicht als Elemente des vorpriesterlichen Berichts in Frage kommen — Ex 14,5a mit der Meldung an den König von Ägypten, dass Israel "geflohen" sei. Von einer solchen Flucht Israels ist im bisherigen Exodusbuch nicht *expressis verbis* die Rede. Ist damit ein Wegziehen Israels aus Ägypten ohne offizielle Entlassung durch den Pharao gemeint, so dürfte Ex 14,5a an das Ende der vorpriesterlichen Plagenerzählung von Ex 12,33 anknüpfen, wo die Ägypter nach dem Tod der Erstgeburt die Israeliten aus dem Land drängen [74].

Für eine vorpriesterliche Meerwundererzählung, die an die vorpriesterliche Plagenerzählung anschließt, spricht nun auch das Vorliegen von Übereinstimmungen zwischen beiden Erzählungen. So entsprechen die tageszeitlichen Beziehungen der Meerwundererzählung (vgl. Ex 14,21.24.27: in der Nacht Trockenlegung des Meeres, am Morgen Rückkehr des Meeres) dem tageszeitlichen Bezug des Auftretens Moses in der vorpriesterlichen Plagenerzählung (vgl. Ex 7,15: Auftreten Moses beim Pharao am Morgen; ähnlich 8,16, etc.). Auch in der Zeichnung Moses als Propheten (vgl. Ex 14,13-14) stimmen vorpriesterliche Meerwundererzählung und vorpriesterliche Plagenerzählung überein (die Botenformel findet sich allerdings nur bei den vorpriesterlichen *Plagen*: vgl. Ex 7,17.26; 8,16 etc.).

---

[72] Vgl. u. a. GERTZ, *Tradition,* 396.

[73] Vgl. oben Anm. 9 und auch die Argumente für den sekundären Charakter von Ex 15,22aα bei BERNER, *Exoduserzählung,* 350-351, der hierbei allerdings an eine vorpriesterliche Einfügung denkt.

[74] Zur Zugehörigkeit von Ex 12,33 zur vorpriesterlichen Schicht vgl. BERNER, *Exoduserzählung,* 269.

(3) Ein noch älterer Zusammenhang mit Moses Jugendgeschichte? Nun deuten einige Befunde in der Exoduserzählung darauf hin, dass es eine noch ältere vorpriesterliche Mosegeschichte gab, in der die Plagenerzählung mit ihren Verhandlungen über eine Entlassung Israels noch fehlte [75]. Unter Aufnahme dieser Beobachtungen führt Jan Christian Gertz die Fluchtvorstellung von Ex 14,5a auf eine solche ursprüngliche Mosegeschichte ohne Plagenerzählung zurück [76]. Zu ihr gehörte wohl die Jugendgeschichte des Mose von Exodus 2*, die in 2,15 auch von einer Flucht Moses vor Pharao berichtet. Auch zeigen sich terminologische Beziehungen zwischen der Geschichte von der Aussetzung des neugeborenen Mose in 2,1-10* und der vorpriesterlichen Meerwundererzählung von Exodus 14* (vgl. u.a. Ex 14,30 mit Ex 2,3.5: "Sehen am Ufer") [77]. Somit deutet auch die Jugendgeschichte des Mose darauf hin, dass es bereits einen vorpriesterlichen Bericht über das Meerwunder gegeben hat.

Dass das Fluchtmotiv von Ex 14,5-10* schon in vorpriesterlicher und vordeuteronomistischer Zeit bekannt war, zeigt sich schließlich auch an einem Abschnitt der Jakobgeschichte. Der Beginn der vorpriesterlichen Meerwundergeschichte Ex 14,5a.6.9aα ("Es wurde dem König von Ägypten gemeldet, dass das Volk geflohen sei. Da spannte er seinen Streitwagen an und nahm sein Kriegsvolk mit sich. Und Ägypten jagte ihnen nach und holte sie ein, wie sie am Meer lagerten") ist nämlich in der vorpriesterlichen und vordeuteronomistischen Jakobgeschichte "zitiert" worden: Hier heißt es in Gen 31,22.23.25: "Es wurde Laban […] gemeldet, dass Jakob geflohen sei. Und er nahm seine Verwandten mit sich und jagte ihnen nach […] Und Laban holte Jakob ein […]". Hier wird — wie Axel Graupner zu Recht feststellt — "Jakobs Flucht vor Laban als Vorausdarstellung des Exodus" gestaltet [78]. C. Berner ist mit C. Levin zwar der

---

[75] Vgl. dazu u.a. LEVIN, *Jahwist,* 76, 326-329, 334-336, 341-342; KRATZ, *Komposition,* 296. Diese Befunde legen nahe, dass es nicht zwei *selbständige* vorpriesterliche Quellen des Exodusbuches wie Jahwist und Elohist gab, sondern dass eine ältere vorpriesterliche Schicht durch eine jüngere vorpriesterliche "Plagenschicht" erweitert wurde.

[76] Vgl. GERTZ, *Tradition,* 229-231, 303-304, 394-396; ähnlich, aber mit anderer literarischer Abgrenzung BERNER, *Exoduserzählung*, 345, 349-350, 430-433.

[77] Vgl. BERNER, *Exoduserzählung*, 349-350.

[78] So A. GRAUPNER, *Der Elohist* (WMANT 97; Neukirchen-Vluyn 2002) 310; vgl. schon P. WEIMAR – E. ZENGER, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75; Stuttgart 1975) 52; auch SKA, *Passage,* 102-103.

Meinung, dass zwischen Ex 14,5-10* und Gen 31,22-25* enge literarische Bezüge vorliegen. Doch nehmen beide an, dass umgekehrt der Meerwunderbericht Ex 14,5-10* in Anlehnung an die Jakobtradition gestaltet worden sei [79], in der das Fluchtmotiv fest verankert sei (zu nennen seien hier Gen 27,43; 31,21-22). Nun ist jedoch die vorpriesterliche Mosetradition in gleicher Weise vom Fluchtmotiv bestimmt (vgl. Ex 2,15; 14,5) [80], so dass die Moseüberlieferung ohne weiteres die gebende Seite sein kann. Für die Abhängigkeit der Jakobdarstellung von der Exodusüberlieferung spricht vor allen Dingen, dass in der vorpriesterlichen Jakobgeschichte "die Perspektive der Exodustradition, die mit einer Herkunft Israels von außen rechnet", durchgängig in die Darstellung der ursprünglich autochthonen Jakobtradition eingetragen wird [81].

Allerdings sind von dieser vorpriesterlichen Schicht nur noch Fragmente zu erkennen [82], in denen jedoch eine Theologie der geheimen göttlichen Führung festzustellen ist. Diese Theologie verbindet Exodus- und Jakobgeschichte, wie u.a. die Bezüge zwischen Ex 14,5-10* und Gen 31,22-25 zeigen, so dass in diesem Zusammenhang schon eine vorpriesterliche Verbindung von Genesis und Exodus zu vermuten ist [83].

V. Die inneralttestamentliche Rezeption des Meerwunderberichts und ihr Verhältnis zur Literargeschichte von Exodus 14

Ausgangspunkt für die These C. Berners, dass es keinen vorpriesterlichen Meerwunderbericht gab, war folgender Befund bei der Untersuchung der inneralttestamentlichen Rezeptionsgeschichte: "Wenn die nichtpriesterliche Fassung des Meerwunders überwie-

---

[79] BERNER, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 56), unter Berufung auf LEVIN, *Jahwist,* 239 Anm.9. Anders noch BERNER, *Exoduserzählung*, 344 Anm. 6: Ex 14,5a.6ff.* "scheint […] die Gestaltung der Verfolgung Jakobs durch Laban in Gen 31,22-25 beeinflußt zu haben".

[80] So noch BERNER, *Exoduserzählung*, 344 Anm. 5.

[81] Vgl. H.-C. SCHMITT, "Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irrweg der Pentateuchforschung", *Die Erzväter in der biblischen Tradition*. Festschrift für Matthias Köckert (eds. A.C. HAGEDORN – H. PFEIFFER) (BZAW 400; Berlin – New York 2009) 241-266, bes. 256-258.

[82] Für Einzelheiten vgl. ebd. 253-262.

[83] Vgl. bes. ebd. 258-259.

gend, wenn nicht ausschließlich, in vergleichsweise späten Texten und nicht anders als in ihrer vorliegenden Verbindung mit dem P-Text rezipiert wird, wird man fragen müssen, ob sie überhaupt jemals in anderer Form existierte. Gab es wirklich einen selbstständigen vorpriesterlichen Meerwunderbericht, der endredaktionell mit seinem priesterlichen Pendant verknüpft bzw. von P-Tradenten bearbeitet wurde?" [84].

M.E. deutet dieser rezeptionsgeschichtliche Befund keineswegs auf die Nichtexistenz eines vorpriesterlichen Meerwunderberichts hin. Hätte Berner recht, würde dieser Befund auch beweisen, dass es keine eigenständige priesterliche Meerwunderdarstellung, sondern nur einen kombinierten priesterlich-nachpriesterlichen Meerwunderbericht gegeben habe, was jedoch der Intention der Argumentation von Berner kaum entsprechen dürfte.

Berner hat nur insofern Recht, als die alttestamentliche Rezeption der Meerwunderüberlieferung sich sehr stark an der priesterlichen Darstellung eines Durchzugs Israels durch das Meer orientiert. Auch zeigen alle Stellen, die von einem solchen Durchzug sprechen, dass sie gleichzeitig die nichtpriesterliche Darstellung voraussetzen. Deutlich wird dies beispielsweise daran, dass sie diesen Durchzug mit der nachpriesterlichen Lokalisierung des Meerwunders am Schilfmeer kombinieren (vgl. Ex 15,4.9; Dtn 11,3-4; Jos 2,10; 4,23 [85]; Ps 106,7.9 [86].22; 136,13-15; Neh 9,9.11). In vergleichbarer Weise wird in Ps 78,13-14; Neh 9,11-12 der Durchzug durch das zerteilte Meer mit der nachpriesterlichen Vorstellung von der göttlichen Führung durch die Wolken- und Feuersäule und in Jes 10,24-26 mit der nachpriesterlichen Vorstellung vom wunderwirkenden Stab des Mose verbunden [87].

Schließlich unterscheiden sich auch die von einem Durchzug Israels sprechenden Meerwunderbelege in Ps 66,6; 77,20; Jes 43,16-17;

---

[84] BERNER, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 22-23).

[85] Die Parallelisierung von Jordan und Meer findet sich auch in Ps 114,3.5. Vgl. zu der damit verbundenen spätnachexilischen Geschichtstheologie M. WITTE, "Psalm 114", *"Einen Altar von Erde mache mir ... "*. Festschrift für Diethelm Conrad zu seinem 70. Geburtstag (eds. J.F. DIEHL – R. HEITZENRÖDER – M. WITTE) (Waltrop 2003) 293-311, bes. 306-311.

[86] Hier wird auch die nachpriesterliche Vorstellung vom Glauben Israels in Ex 14,31 und von Israels Lobgesang in Ex 15,1-18 aufgenommen.

[87] Zum Verständnis von Jes 10,26 vgl. R. KILIAN, *Jesaja 1-12* (NEB.AT; Würzburg 1986) 85.

51,10; 63,11; Sach 10,11 dadurch von der P-Darstellung, dass sie die alleinige Wirksamkeit Jahwes bei der Ermöglichung des Durchzugs betonen. Dass die P-Darstellung des Meerwunders hier nicht als eigenständige Größe rezipiert wird, wird dabei vor allem daran deutlich, dass die besondere Rolle, die Mose in Exodus 14* P als im Auftrag Jahwes wirkender Wundertäter wahrnimmt, nirgendwo aufgenommen wurde, sondern durch "Jhwhs unmittelbare Beteiligung an allen Phasen des Geschehens" [88] , wie sie die nichtpriesterliche Darstellung betonte, ersetzt wurde (nur in Jes 63,11-12 und Ps 77,21 findet neben der Betonung von Jahwes Machttaten Mose noch Erwähnung).

Dass der Durchzug Israels durch das Meer in der exilisch-nachexilischen Rezeptionsgeschichte eine so große Bedeutung erhält, liegt daher nicht an einem unmittelbaren Rückgriff auf die priesterliche Darstellung. Vielmehr erhält der von Jahwe ermöglichte *Durchzug* Israels durch das Meer diese Bedeutung, weil er zum Bild für die Rückkehr Israels aus dem Exil wurde [89]. Gleichzeitig findet jedoch unter dem Gesichtspunkt der Betonung der "Alleinwirksamkeit" Jahwes auch die theologische Botschaft des vorpriesterlichen Meerwunderberichts gebührende Berücksichtigung in der nachexilischen Rezeptionsgeschichte [90]. Beachtenswert ist, dass sich vor allem in den Prophetenbüchern Anspielungen auf das Meerwunder mit dieser theozentrischen Perspektive zeigen, ohne dass dabei eine direkte Abhängigkeit von den nachpriesterlichen spätdeuteronomistischen Elementen von Ex 13,17 – 14,31 erkennbar wird [91]. Dies deutet wohl darauf hin, dass es neben der Überlieferung von Exodus 13–14* auch andere nicht- bzw. vorpriesterliche Meerwunderüberlieferungen gab.

Fehlende Rezeption von bestimmten Elementen der Meerwundertradition ist somit nicht unbedingt ein Zeichen für ihr erst junges Alter. Vielmehr weist das Fehlen dieser Elemente auf ihre geringere Bedeutung für die tradierende nachexilische Gemeinde. So wurden aus der P-Darstellung die Rolle Moses als Wundertäter und aus dem vorpriesterlichen Meerwunderbericht die Rolle eines völlig inaktiven Israel in der nachexilischen Situation als weniger angemessen

---

[88] Berner, "Meerwunderbericht" (bei Anm. 80).

[89] Vgl. hierzu bes. die Anspielungen auf das Meerwunder bei Deuterojesaja (Jes 43,16-19; 51,10-11).

[90] Vgl. u.a. das Zitat von Ex 14,14 in Dtn 1,30; 3,22; 20,4 und Neh 4,14.

[91] Vgl. z.B. Jes 43,16-17.

empfunden. Beide Vorstellungen blieben daher bei nachexilischen Neuformulierungen der Meerwundertradition weitgehend unberücksichtigt. Diese Beobachtungen sprechen nun aber eher für als gegen die Existenz eines vorpriesterlichen Meerwunderberichts (und auch für eine eigenständige priesterliche Meerwunderdarstellung).

Jedenfalls passt der oben rekonstruierte vorpriesterliche Meerwunderbericht Ex 14,5-30* besser zu einer Situation unmittelbar nach dem Untergang des Königtums, in der Israel über eine Existenz ohne militärische Macht neu nachdenken musste.

Universität Erlangen-Nürnberg — Hans-Christoph SCHMITT
Privat: Ringstr. 62
D-91080 Uttenreuth

SUMMARY

In partial agreement with C. Berner's thesis, we grant that some essential parts of the non-priestly story of Exod 13,17–14,21 (the frame 13,17-19; 14,11-12.31; the pillar of cloud sections 13,21-22; 14,19b.20.24aγ, and the songs of Moses and of Miriam 15,1-21) go back to a post-priestly late Deuteronomistic redaction. This redaction (1) combines a priestly with a pre-priestly version of the story, and (2) tries to unite the Pentateuch with the Deuteronomistic history in an "Enneateuch". We differ from Berner by stating that a pre-priestly core of Exod 14,5-30* does not show any Deuteronomistic features, but is dependent on pre-exilic cultic and prophetic traditions.

Herod's Age When Appointed *Strategos* of Galilee: Scribal Error or Literary Motif?

I. The Problem: Conflicting Chronological Data

In the spring of 47 BCE, after concluding his war in Egypt, Julius Caesar came to Syria [1]. There, among other matters, he had to settle the fate of Judea. Eventually he appointed Antipater to the office of "*epitropos* of Judea" (*War* 1.194-200; *Ant*. 14.137-143). Antipater, in turn, appointed his eldest son, Phasael, as *strategos* of Jerusalem and its surroundings, and his second son, Herod, the later King of Judea, as *strategos* of Galilee.

Both of Josephus' narratives state that at the time of his appointment to this post Herod was "a mere lad" (*War* 1.203: κομιδῇ νέον; *Ant*. 14.158: παντάπασιν ὄντι νέῳ), and *Antiquities* adds that he was only fifteen years old (πεντεκαίδεκα γὰρ αὐτῷ ἐγεγόνει μόνον ἔτη). This presents a problem not only because of the general improbability that anyone that young would be appointed to such a post, but, more specifically, because according to Josephus Herod was nearly seventy years old shortly before his death (*War* 1.647; *Ant*. 17.148), which, according to most scholars, occurred in 4 BCE [2]. This obviously contradicts the statement that he was fifteen in 47 BCE.

---

[1] See L.E. Lord, "The Date of Julius Caesar's Departure from Alexandria", *JRS* 28 (1938) 19-40.

[2] E.g., E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BCE–135 CE*) (eds. G. Vermes et al.) (Edinburgh 1973-1986) I, 281 n. 3, 284-286 n. 11, 326-328 n. 165; M. Stern, "Chronology", *The Jewish People in the First Century* (eds. S. Safrai et al.) (Assen – Philadelphia, PA 1974-1976) I, 66-68; T.D. Barnes, "The Date of Herod's Death", *JTS* 19 (1968) 204-209; N. Kokkinos, *The Herodian Dynasty.* Origins, Role in Society and Eclipse (Sheffield 1998) 156 n. 2, 372-373. For the dissenting view arguing he died in 2/1 BCE see e.g. W.E. Filmer, "The Chronology of the Reign of Herod the Great", *JTS* 17 (1966) 283-298; A.E. Steinmann, "When Did Herod the Great Reign?" *NovT* 51 (2009) 1-29.

II. A Scribal Error?

Numerous scholars suggest, accordingly, that there is a scribal error in *Antiquities* and that it should read “twenty-five”; that is, although the current text spells out the age, it originally had κϵ’ as numerals, and that was mistakenly copied at some point as ιϵ’ [3]. This suggested emendation has been so commonly accepted as historical fact that it has even been used by W.E. Filmer as one of the reasons for his rejection of the consensus view that Herod died in 4 BCE, dating his death to 2/1 BCE instead [4]. The matter has aroused interest especially insofar as the date of Herod’s death has obvious implications for the dates of the birth and the crucifixion of Jesus. However, methodologically it is obviously problematic to base an argument upon an unattested emendation, unless that emendation is essentially necessary.

Given that there is no manuscript support for this emendation, it seems that caution should be exercised before turning to the easy solution of rejecting Josephus’ statement as a scribal error. One may argue that if Herod was close to seventy years old prior to his death in 4 BCE, he should have been 27 or 26, not 25, in 47 BCE. Admittedly, in the *War* Josephus only says he was σχϵδόν (nearly) seventy before his death, so that one may possibly argue that he may have actually died at the age of 69 or 68 [5]. However, the parallel passage in *Antiquities*, which may perhaps be a closer rendering of Josephus’ source [6], must be taken into account. There Josephus uses the preposition πϵρί (about) which can be understood equally to mean that he was younger, or even older, than seventy. Additionally, it should be recalled that some unspecified amount of time (in which several events took place) passed between Herod’s illness, in reference to which Josephus says he was nearly seventy, and his death (*War* 1.665; *Ant.* 17.191).

---

3 E.g. SCHÜRER, *History*, 1:275 and n. 29; E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian.* A Study in Political Relations (Leiden 1981) 44 and n. 1; BARNES, “Date of Herod’s Death”, 209 and n. 3; P. RICHARDSON, *Herod.* King of the Jews and Friend of the Romans (Columbia, S.C. 1996) 108 n. 52. Cf. KOKKINOS, *The Herodian Dynasty*, 156 n. 2.

4 FILMER, “Chronology of the Reign”, 293.

5 Cf. KOKKINOS, *Herodian Dynasty*, 156 n. 2.

6 Cf. D.R. SCHWARTZ, “On Drama and Authenticity in Philo and Josephus”, *SCI* 10 (1989-90) 113-129, and see further below, n. 24.

III. The Immediate Context and the Greco-Roman Background

Due to Josephus' imprecise language concerning Herod's age when he died, the above argumentation is not decisive. However, an examination of the immediate context of Josephus' statement about Herod's age in 47 BCE should make the case against adopting the above-mentioned emendation; it should, rather, be seen as a literary motif. Scholarship has tended to overlook or reject offhand the century-old observation of W. Otto, that Josephus' emphasis on Herod's young age precludes the possibility that he originally wrote that Herod was twenty-five; yet fifteen is in line with that emphasis [7].

Admittedly, according to LSJ, νέος could refer to men at least up to the age of thirty [8]. Nevertheless, I would like to argue that Otto's observation is correct. A priori there are two possibilities of understanding the statement that Herod was "a mere lad" upon this appointment: (a) as a statement pertaining to law; or (b) as a general observation.

1. *A Legal Issue?*

The first possibility would be that Josephus' statement means to say that Herod was appointed to this post at an age which was younger than the age fixed for this office by law. Although in the Hebrew Bible *na'ar* (lad) appears to have a wide age-range (e.g., 1 Sam 4,21 – newborn; Gen 37,2 – teenager; Gen 41,12 – young adult, ca. 28 years old), in legal terms "youth" is apparently defined as between the ages of five and twenty, and adulthood begins at the age of twenty, that being the age of military service (e.g., Lev 27,3-5; Num 1,3). Consequently, the age of twenty-five would not be too young in biblical terms. However, considering that Herod's appointment took place and was recorded in the Roman era, and es-

---

[7] W. OTTO, *Herodes.* Beiträge zur Geschichte des letzten jüdischen Königshauses (Stuttgart 1913) 18 (= *PWRE* Supplementband II, 16). Otto also notes that the 9th century Photius has fifteen as well. Likewise, the medieval Josippon has fifteen (39:6-7; *The Josippon (Josephus Gorionides)* [ed. D. FLUSSER] [Jerusalem 1980] 171). R. Marcus notes Otto's observation (*Josephus*. With an English Translation [Loeb Classical Library; Cambridge, MA 1926-1969] VII, 533 n. d).

[8] Josephus' use of the adverbs κομιδῇ and παντάπασι seems to preclude that upper limit.

pecially given that Josephus' source for most of his information about Herod was Nicolaus of Damascus [9], if this text has a legal connotation it could only possibly be referring to Roman law. Republican law stipulated that the minimum age for holding public office was 27 or 30, and even older for some offices [10]; so seemingly twenty-five would have indeed been too young for such an appointment. However, there were notable precedents of younger people acquiring positions of authority during the Republic. One prominent case was that of Scipio Africanus who was only twenty-four years old when, in 211 BCE, he received command of Spain during the Hannibalic War (Livy 26.18) [11]. A more relevant exception to that age limitation is the election of Octavian (the later Augustus) to the office of consul in 43 BCE, before his twentieth birthday. Moreover, Augustus apparently reduced the minimum age for holding public office to twenty-five [12], and according to Cassius Dio 55.9.2 Augustus seems to have allowed for the possibility of consuls from the age of twenty [13]. Therefore, if Josephus (or Nicolaus), who wrote later than Augustus' reform, meant to say that Herod was appointed at an age younger than that which was stipulated by law, twenty-five would hardly have been relevant.

2. *A Question of Competence and Experience*

Josephus' statement does not appear, in fact, to have anything to do with age regulations. Josephus is not saying that Herod was younger than some age limit. It seems, rather, that the second pos-

---

[9] For Nicolaus as Josephus' main source for Herod's time (i.e., most of *War* 1 and *Ant.* 14–17) see e.g., B.-Z. WACHOLDER, *Nicolaus of Damascus* (Berkeley, CA 1962) 4-6 (with a brief sketch of scholarship) and 60-64; SCHWARTZ, "Drama and Authenticity"; M. TOHER, "Nicolaus and Herod in the *Antiquitates Judaicae*", *Harvard Studies in Classical Philology* 101 (2003) 427-447; idem, "Herod, Augustus, and Nicolaus of Damascus", *Herod and Augustus.* Papers Presented at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005 (eds. D.M. JACOBSON – N. KOKKINOS) (Leiden 2009) 65-81.

[10] T. WIEDEMANN, *Adults and Children in the Roman Empire* (London 1989) 119; E. EYBEN, *Restless Youth in Ancient Rome* (trans. P. DALY; London – New York 1993) 8-9.

[11] Cf. EYBEN, *Restless Youth*, 47-48.

[12] Cf. EYBEN, *Restless Youth*, 8-9, 68-69.

[13] See also B. RAWSON, *Children and Childhood in Roman Italy* (Oxford 2003) 325.

sibility, that it is a general observation, should be preferred. Namely, the gist of the passage — and the adverbs used seem to imply this as well — is that he was exceptionally young to fulfill the role he was given; that is, it is an issue of competence and experience, not of law. Indeed, Herod's youth is emphasized especially in the *Antiquities* narrative. Immediately following the statement of his age Josephus writes: "But his youth (ἡ νεότης) in no way hindered him, and being a young man (ὁ νεανίας) of high spirit, he quickly found an opportunity for showing his prowess" (*Ant.* 14.159). In fact, an investigation of such statements in Classical literature as to someone's young age shows that they generally do not refer to legal limitations but rather to experience and competence. This is quite clearly stated in the case of Demetrius, son of Philip V of Macedonia, when he came to Rome to defend his father against some accusations in 184-183 BCE. Polybius says that the senators "saw that he [i.e., Demetrius] was still quite young (νέον ὄντα κομιδῇ) and very far from being competent to face such a whirl of complications" (Polybius, 23.2.2).

There are numerous other cases with similar terminology regarding young age (e.g., Polybius, 15.7.1; Cassius Dio, 39.56.5), but, for our purposes, the most important case is found in Nicolaus, who was probably Josephus' source for Herod's age. In his biography of Augustus, Nicolaus reports that when Octavian was deliberating which course of action to take after he heard of Caesar's assassination, one of the suggestions was that he should join the army that was in Macedonia, take it, go to Rome, and take vengeance upon the conspirators. However, that suggestion was not adopted because it "seemed a difficult course for a very young man (ἀνδρὶ κομιδῇ νέωι), and too much for his present youth and inexperience … " (*Vit. Caes.* Frg. 130, 16) [14]. It seems to me that precisely this is the point emphasized in our passage as well: Herod was appointed and was even successful despite his youth and inexperience.

Now, if this is in fact the gist of the passage, the age of twenty-five certainly does not seem to fit the context. Three centuries earlier Alexander the Great took the throne at the age of twenty and within a few years conquered much of the known world; more recently, Pompey Magnus celebrated a triumph when he was approx-

---

[14] *FGH* II, 398. Translation by C.M. Hall (1923); online at: http://www.csun.edu/~hcfll004/nicolaus.html

imately twenty-five years old, after he had led an enormous army in war; and, only four years after Herod's appointment, as mentioned above, Octavian (Augustus) became consul before he was twenty [15]. Additionally, Octavian's deliberations, which are reported in Nicolaus' passage quoted above, took place when he was only eighteen and a half years old. Given this background, a statement that the age of twenty-five was "quite young" for a minor post in a small faraway area would have undoubtedly been understood as very absurd. That could not have been Josephus' intention, and certainly not Nicolaus'. The age of fifteen, in contrast, would have indeed been worthy of such an emphasis.

3. *Comparable Cases of* νέος *in Josephus*

There are two comparable cases in Josephus' own writings. The first case, which employs terminology similar to that used in *Antiquities* in our case, is that of the future emperor Domitian. At the age of ca. eighteen, he is said to have marched against a revolt in Germany in 69/70 CE, without hesitating "as another of his age might have done — for he was still a mere stripling (νέος γὰρ ἦν ἔτι παντάπασιν) — to shoulder such a burden of responsibility" (*War* 7.85) [16]. In the second case — in which Josephus employs the same terminology as employed in *War* in our case — young age was the reason not to give Agrippa II the kingship of Judea. Following the death of Agrippa I, Claudius contemplated making his son, Agrippa II, the next king, but was persuaded by his advisors that "it was hazardous to entrust so important a kingdom to one who was quite young (κομιδῇ νέῳ) and had not even passed out of boyhood …" (*Ant.* 19.362). Agrippa was sixteen years old at the time (*Ant.* 19.354).

Thus, the age of twenty-five for Herod at the time of his appointment in Galilee would appear to contradict the immediate context and the regular usage of the terminology employed. It seems more sensible, therefore, to accept the only known version of the text, which fits the immediate context excellently but contradicts a far-off passage, rather than an emendation that conforms to a far-off passage but makes little sense in its immediate context.

---

[15] Cf. EYBEN, *Restless Youth*, 65-67; M. BEARD, *The Roman Triumph* (Cambridge, MA 2007) 16.

[16] All translations of Josephus are from the Loeb edition.

IV. A Literary Motif

Obviously this does not mean that Herod was in fact only fifteen years old at the time. It seems rather likely that the emphasis on his young age is in fact a case of the very common literary motif of the "wonder child" or "child prodigy". There are numerous examples of this motif; note especially the cases of Josephus himself (*Life* 8-10) and of Jesus (Luke 2,42-47) [17]. The employment of such a motif in order to glorify Herod originated, in all likelihood, from a pro-Herodian source, namely Nicolaus of Damascus, who, as mentioned above, is, in any case, commonly assumed to have been Josephus' main source for the time of Herod [18]. Josephus tells us that Nicolaus emended and embellished Herod's biography for apologetic reasons (*Ant.* 14.9; 16.183-185). The case at hand appears to be another example of such embellishment. It certainly does not seem likely that Josephus himself would have made up this datum and added it onto his source material, even if he was not, as often presumed, anti-Herodian [19].

Yet we should note that neither Josephus nor Jesus nor the other examples of such wonder children are said to have been military heroes in youth; the motif rather emphasizes their genius. The motif of

---

[17] For more examples in contemporary Jewish and non-Jewish literature see S.J.D. COHEN, *Josephus in Galilee and Rome.* His Vita and Development as a Historian (Leiden 1979) 105-106 and n. 23; S. MASON, *Flavius Josephus.* Life of Josephus (Flavius Josephus Translation and Commentary 9; Leiden 2001) 14-15 n. 66.

[18] See above, n. 9. It does not seem likely that Josephus' source here was Herod's memoirs, which Josephus mentions only once (*Ant.* 15.174) and which he may have known only via Nicolaus (see Marcus' n. *c* ad loc. in the Loeb edition).

[19] For the view that Josephus was more critical of Herod in *Antiquities* than in *War* see R.A. LAQUEUR, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus.* Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage (Giessen 1920) 128-221; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (Jerusalem 1976-1984) I, 229-230; J. SIEVERS, "Herod, Josephus and Laqueur: A Reconsideration", *Herod and Augustus.* Papers Presented at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005 (eds. D.M. JACOBSON – N. KOKKINOS) (IJS Studies in Judaica 6; Leiden 2009) 83-112; J.W. VAN HENTEN, "Constructing Herod as a Tyrant: Assessing Josephus' Parallel Passages", *Flavius Josephus.* Interpretation and History (eds. J. PASTOR – P. STERN – M. MOR) (JSJSup 146; Leiden 2011) 193-216.

a young military hero appears in Xenophon's biography of Cyrus the Great. At the age of fifteen or sixteen Cyrus is said to have been the hero of the Medes' successful defense against the Assyrians' invasion of Media (Xenophon, *Cyr*. 1.4.16-24). Similarly, Alexander the Great is said to have been sixteen years old when he was left as regent in Macedonia, at which time he also excelled in war (Plutarch, *Alex.* 9.1-2). However, while the cases of Cyrus and Alexander may serve as precedents for this literary motif [20], it seems that Herod's life was modeled more specifically not on these classical figures, but rather on one important biblical precedent of a very young military hero — King David. Indeed, Tal Ilan has pointed to the biographical similarities between the two kings, and suggested that, upon the instruction of Herod, Nicolaus modeled his story of Herod's life on the biblical story of King David [21]. The biblical story of David says that he was merely a lad when anointed (1 Sam 16,11), and repeats that in the context of his duel with Goliath (1 Sam 17,33; cf. 17,14). Thus, the emphasis on Herod's youth upon his first appointment to office and shortly before he kills Ezekias "the brigand chief" is very much in line with the David typology [22].

V. Why Exactly Fifteen Years Old?

Still, the David typology does not explain the specific age of fifteen, since David's age is not specified in either instance in biblical or extra-biblical traditions. Seemingly, if David was the only inspiration, Nicolaus could have, and should have, left Herod as "a mere lad". Yet, despite the fact that Herod's specific age is not stated in Josephus' *War*, Nicolaus appears to have been Josephus' source for that datum in the *Antiquities* as well. For in contrast to Nicolaus, Josephus, who was certainly more critical of Herod in the *Antiquities* and rebuked Nicolaus for his apologetic embellishments of

---

[20] The rabbinic midrash *Genesis Rabbah* says that Simon and Levi were only thirteen years old when they took their vengeance on the city of Shechem (80:10).

[21] T. ILAN, "King David, King Herod and Nicolaus of Damascus", *JSQ* 5 (1998) 195-240.

[22] T. ILAN, "David, Herod", 205-206. In addition, the approximate age given for Herod when he died, seventy, is another parallel with David (2 Sam 5,4).

Herod's biography (*Ant*. 14.9; 16.183-185) [23], would, apparently, have had no reason to invent it and stray from Nicolaus' narrative, especially by adding details which may appear to his readers unlikely and even contradictory [24]. Therefore, Nicolaus, who appears to have been Josephus' source for the episode in general, must have been the source for this datum — that, as we have seen, fits perfectly in its context — as well. It is noteworthy that in his biography of Augustus Nicolaus appears to have intentionally minimized the age of Octavian in his first public action. At his grandmother's funeral Octavian delivered an oration. According to Suetonius (*Aug*. 8.1) Octavian was in his twelfth year at the time, but Nicolaus, apparently in reference to that event, says that he was only nine years old (*Vit. Caes*. F 127 3) [25].

However, since the incongruity of the age of fifteen for Herod with other Herodian biographical details could have been noticed by Nicolaus' (and Josephus') audience, I think we should look for additional factors which may have led him to ascribe that specific age to Herod when he was appointed *strategos*. If Herod's victory over the *leistai*, when he was actually 25-27 years old, was his first public action, perhaps he, or his biographer, felt the need to move that episode to a younger age, so as not to leave Herod idle until such an advanced age. I would suggest, however, two possible, though admittedly somewhat speculative, additional factors.

---

[23] See above, n. 19.

[24] Although some scholars (e.g., LAQUEUR, *Der jüdische Historiker*, 133-134 and *passim*; COHEN, *Josephus in Galilee and Rome*, 50-51) assume that Josephus used Nicolaus directly only in the *War*, and that in the *Antiquities* he used his own earlier work, not Nicolaus, I am convinced by the opposite view — Josephus used Nicolaus directly when writing the *Antiquities*, perhaps in addition to the *War*. For this latter view see e.g. WACHOLDER, *Nicolaus*, 60-64; SCHWARTZ, "Drama and Authenticity". This question is beyond the scope of this paper.

[25] *FGH* II, 391-392. See WIEDEMANN, *Adults and Children*, 57. Note, furthermore, that Nicolaus apparently had a tendency to exaggerate numbers in favor of the person he was praising. Thus, in his story of Caesar's assassination he says there were "more than eighty" conspirators (*FGH* II, 402), whereas Suetonius (*Jul.*80.4) speaks of "more than sixty", and he says that Caesar received thirty-five wounds (*FGH* II, 409) whereas all other sources mention twenty-three (Plutarch, *Caes.* 66.14; Suetonius, *Jul.* 82.2; Appian, *Bell. civ.* 2.117).

VI. Herod and Augustus and Herodian Messianism

If Herod is said to have been fifteen in the spring of 47, then his imagined, not his actual, date of birth would have been between the spring of 63 and the spring of 62 [26], and thus close to two very important events: the birth of Augustus and Pompey's conquest of the Jerusalem Temple.

1. Augustus is said to have been born on September 23, 63 BCE (Suetonius, *Aug.* 5; *OGIS* 458). It is not inconceivable that Nicolaus, who was an associate of both Herod and Augustus, and who not only wrote at length about the former in his universal history but also wrote a biography of the latter, attempted to make Herod the same age as, or perhaps slightly younger than, Augustus [27]. A factor which may have caused Nicolaus to link the births of his two associates is the sometimes overlooked similarity between their biographies [28]: the fathers (or adoptive father in the case of Augustus) of both were murdered at the peak of their political careers by their enemies [29]; both took vengeance on their fathers' assassins; both reached absolute rule, which their fathers had not achieved; both had to build that rule on the ruins of the previous regime, the Republic and the Hasmonean dynasty; at the inception of their rule both carried out massive proscriptions of their rivals; at one point or another both killed their former allies (Anthony in the case of Augustus, and Hyrcanus II and other Hasmoneans in the case of Herod); the rise of both brought an end to long periods of internal conflict and civil wars and brought long periods of relative calm; both were great builders, especially of temples; both encountered humiliations on account of their (supposed) inferior origins — Herod as a commoner (e.g., see *Ant.* 14.78, 491), an Idumean (see *Ant.* 14.8-9), and a "half-Jew" (*Ant.* 14.403), and Augustus taunted by Anthony and others for being a descendant of a freedman, a money-changer, an African,

---

[26] No account of Herod's birth is extant, but it is likely that Nicolaus somewhere recounted his birth, and he may have situated it in accordance with his statement that Herod was fifteen in 47 BCE.

[27] Note that Nicolaus himself is thought to have been born c. 64 BCE; WACHOLDER, *Nicolaus*, 16; Stern, *Greek and Latin Authors,* I, 227.

[28] TOHER, "Herod, Augustus & Nicolaus", 78-80, is an exception.

[29] Antipater, Herod's father, is said to have been poisoned (*War* 1.226; *Ant.* 14.281), but see M. STERN, *Hasmonaean Judaea in the Hellenistic World.* Chapters in Political History (ed. D.R. SCHWARTZ) (Jerusalem 1995) 244 (Hebrew).

and the like (Suetonius, *Aug.* 2.3, 4.2); and both encountered great difficulties in bequeathing their realms. Additional, more legendary, details of their biographies are similar as well: the rule of both is said to have been prophesied long before (Augustus: Cassius Dio 45.1-2; Herod: *Ant.* 15.373-375); and both are said to have survived (near) shipwrecks at one point or another (Augustus: Suetonius, *Aug.* 8.1; Herod: *War* 1.280; *Ant.* 14.377). Such a similarity of biographies could have easily influenced a historian, who personally knew them both and wrote about both, to, intentionally or unintentionally, transfer details from one to the other, especially from Augustus to Herod — given Nicolaus' apparent tendency to embellish Herod's life story. This may be the case with the issue at hand. Furthermore, it is noteworthy that Augustus' first appointment to public office, the office of *pontifex*, took place, according to Nicolaus (*Vit. Caes.* F 127 4) [30], when he was approximately fourteen years old, but scholars tend rather to fix that appointment to when he was fifteen [31].

In this context two points in Nicolaus' writings are noteworthy. First, the extant fragments of his biography of Augustus detail in relative length the childhood and youth of the *Princeps* (frg. 127) [32], expounding upon his charm and genius, as well as other such characteristics and accomplishments (although he is not portrayed as a military hero). Second, in his autobiography Nicolaus reports the case of the people of Ilium who were fined by Marcus Agrippa. With the assistance of Nicolaus they were able to get Herod to intercede on their behalf, and the king succeeded in having the fine annulled (frg. 134) [33]. In his biography of Augustus Nicolaus reports a rather similar story about Octavian, for which he is the only source [34]: while he was with Caesar at New Carthage in Spain his assistance was requested by the people of Saguntum, against whom there were some charges. Octavian indeed interceded on their behalf and persuaded Caesar to absolve them from the charges (frg. 127, 12) [35]. It is easy to see that these two incidents indicate some similarity, in Nicolaus' mind, between the heroes of his two works.

---

[30] *FGH* II, 392.
[31] P. SOUTHERN, *Augustus* (London – New York 1998) 12, 203 n. 19.
[32] *FGH* II, 391-396.
[33] *FGH* II, 421-422.
[34] SOUTHERN, *Augustus*, 205 n. 28.
[35] *FGH* II, 395-396.

2. Jerusalem and its Temple were taken by Pompey in the summer or autumn of 63 BCE [36]. It is quite possible that Nicolaus, or, more likely, Herod himself, wanted to connect his birth with the conquest of the Temple, in an attempt to portray himself as a messiah.

A brief digression is necessary in order to clarify the possibility of Herodian messianic claims and its connection to the conquest of the Temple. The early Roman period in Judea witnessed a new phenomenon of the appearance of numerous messianic figures [37]. A few such figures are known to have operated immediately after Herod's death and the ensuing *Polemos Varus* in which the Temple was nearly destroyed (*War* 2.39-65; *Ant*. 17.250-284), and there were also later figures (cf. *Ant*. 20.97-98; *War* 2.261-263; *Ant*. 20.167-172), of whom Jesus was, of course, the most notable.

Additionally, we should consider the well-known legend from the Jerusalem Talmud about the Messiah, whose name is said to be Menahem, being born on the day of the destruction (*y. Ber.* 5a). Hillel Neuman rejects interpretations of this Talmudic legend as referring to Menahem son of Judas who was one of the rebel leaders in the Great Revolt, but he still argues that it is based on material much older than the legend's final compilation (see esp. Rev 12,1-6) [38]. It is possible, then, that there were similar traditions prior to 70 CE [39]. Although the

---

[36] Josephus says the Temple was taken on "the day of the fast" (*Ant*. 14.66, 487-488; cf. Strabo, *Geogr*. 16.2.40), which plainly means the Day of Atonement. While many scholars reject that date and conclude that the conquest must have taken place earlier in the summer (e.g., Marcus' notes ad loc. in the Loeb edition; M.B. DAGUT, "The Habbakuk [sic] Scroll and Pompey's Capture of Jerusalem", *Bib* 32 [1951] 542-548; STERN, *Greek and Latin Authors,* I, 276-277, 307; SCHÜRER, *History*, I, 285; SMALLWOOD, *Jews under Roman Rule*, 565-567), as I argue elswhere that rejection is unwarranted ("The Conquests of Jerusalem by Pompey and Herod: On Sabbath or 'Sabbath of Sabbaths'?" *JSQ* [forthcoming]). Be that as it may, the conquest surely took place sometime in the summer or autumn of 63.

[37] Cf. D. MENDELS, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism* (Grand Rapids, MI [2]1997) 223-232.

[38] H. NEUMAN, "The Birth of the Messiah on the Day of Destruction – Historical and Anti-Historical Comments", *For Uriel.* Studies in the History of Israel in Antiquity Presented to Professor Uriel Rappaport (eds. M. MOR et al.) (Jerusalem 2005) 85-110 (Hebrew).

[39] Cf. Mark 13, esp. v. 8 — "the birth pangs" (of the Messiah?) and vv. 24-27. This natural human inclination is also manifest in traditions according to which salvation occurs on the exact same date as a related catastrophe which occurred some years earlier. Noteworthy examples are the tradition

Temple was not destroyed in 63 BCE, according to Josephus some of its surrounding buildings were set ablaze and the priests were massacred as they were performing the Temple rites (*War* 1.148-150; *Ant.* 14.65-68, 70). There is no doubt that this was remembered as a catastrophic event, such as is likely to arouse messianic expectations [40]; *Psalms of Solomon* 17 is a prime example of such messianic expectations on the heels of Pompey's conquest [41]. Therefore, it would make sense for any messianic claimant to form a link with that event.

The fact that Herod later rebuilt the Temple; his miraculous escapes from dangers by God's providence, "which won him the reputation of a special favorite of heaven" (*War* 1.331-332; see also 340-341; *Ant*. 14.455; 462-463); the story of the prophecy of the Essene prophet Menahem predicting that Herod would become "king of the Jews" when he was still a boy, since he had "been found worthy of this by God" (*Ant*. 15.373-375); and the likely employment of the David typology, as suggested by Tal Ilan, all significantly play into a messianic portrayal of Herod. Indeed, Abraham Schalit suggested that Herod tried to present himself in Judea, and perhaps actually saw himself, as the messiah, and other scholars also assert Herodian messianism [42]. Herod's speech to the Judean people in

---

that the Temple was purified by the Hasmoneans on the exact date as its earlier contamination (1 Macc 4,52-54; 2 Macc 10,5; D.R. SCHWARTZ, *2 Maccabees* [Berlin 2008] 377); and the Roman tradition that Ventidius defeated the Parthians and killed Pacorus, the Parthian king's son, on the exact date that the Parthians had defeated the Romans and killed Crassus some years before (Cassius Dio 49.21.2; Eutropius 7.5).

[40] Cf. O. IRSHAI, "Dating the Eschaton: Jewish and Christian Apocalyptic Calculations in Late Antiquity", *Apocalyptic Time* (ed. A.I. BAUMGARTEN) (Numen Book Series: Studies in the History of Religions 86; Leiden 2000) 115-117, 133-134 and n. 64, 142-143.

[41] Although some scholars view Psalm 17 as alluding to Herod's conquest (e.g., K. ATKINSON, "On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from *Psalm of Solomon* 17", *JBL* 118 [1999] 440-444; R.A. HORSLEY, *Revolt of the Scribes:* Resistance and Apocalyptic Origins [Minneapolis, MN 2010] 152-155), according to many others it alludes to Pompey's conquest (e.g., SCHÜRER, *History*, III, 194; D. FLUSSER, "Psalms, Hymns and Prayers", *Jewish Writings of the Second Temple Period* [ed. M.E. STONE] [Assen – Philadelphia, PA 1984] 573; and even K. ATKINSON, *I Cried to the Lord.* A Study of the *Psalms of Solomon*'s Historical Background and Social Setting [JSJSup 84; Leiden 2004] 135-139). Cf. B. ECKHARDT, "PsSal 17, die Hasmonäer und der Herodompeius", *JSJ* 40 (2009) 465-492.

[42] A. SCHALIT, *King Herod:* Portrait of a Ruler (Jerusalem 1960) 226-228,

preparation for his planned rebuilding of the Temple (*Ant*. 15.382-387) — in which he is recorded as saying: "I think I have, by the will of God, brought the Jewish nation to such a state of prosperity as it has never known before" (§383) — certainly appears to reflect such a messianic pretension. Schalit even suggests that Herod had his lineage forged, making him a descendant of "the leading Jews who came to Judaea from Babylon" instead of an Idumean (*Ant*. 14.9), in order to present himself as a descendant of David, given the fact that the Davidic kings were exiled to Babylonia [43]. Even if we do not go that far [44], a forged Jewish lineage of Herod obviously opens the door for possible messianic claims [45]. If so, it is possible, though admittedly speculative, that a chronological link with the conquest of the Temple in 63 was created as part of a messianic portrayal of Herod.

* *
*

It appears that Josephus' statement on Herod's age in 47 BCE is a case for literary inquiry, not of textual error. The emendation of the text is unwarranted; the context excludes that possibility. Nicolaus, probably at the request of Herod himself (or guessing his preferences), portrayed the king in the most favorable way. For this objective he employed a common literary device depicting Herod as a particularly precocious youth, and, more specifically, as a military hero in his youth, like King David. However, because the specified age of fifteen does not derive from the David typology and, moreover, contradicts other data of Herod's life, I think that we should look for factors which may have led Nicolaus to ascribe that specific false age. Therefore, I suggest two possible, albeit speculative, factors. Nicolaus may have intended to link Herod's

---

and esp. 232-239 (Hebrew). Cf. W. HORBURY, "Herod's Temple and 'Herod's Days'", idem, *Messianism among Jews and Christians.* Twelve Biblical and Historical Studies (London 2003) 83-122. S. ROCCA, "Josephus and the *Psalms of Solomon* on Herod's Messianic Aspirations: An Interpretation", *Making History.* Josephus and Historical Method (ed. Z. RODGERS) (JSJSup 110; Leiden 2007) 313-333, proposes that Herod modeled himself and his messianic ideology on King Solomon.

[43] SCHALIT, *King Herod*, 233-234. Cf. ILAN, "David, Herod", 224-225.

[44] M. STERN, "A. Schalit's Herod", *JJS* 11 (1960) 55-57.

[45] HORBURY, "Herod's Temple", 91.

birth to the crucial year 63, either to link him to his patron Augustus with whom he shared many biographical similarities, or to link him to Pompey's conquest of the Temple, that being one element in a messianic depiction of Herod. Of course, these alternatives are not mutually exclusive, and Nicolaus may have aimed at more than one bird with this stone. In fact, Schalit viewed Herod's messianic pretensions as being tied to Augustus, his "savior", and to Herod's place in the *Princeps*' "system of 'salvation'" [46]. As for Herod's real age at the time – he may have indeed been 25 years old, but was probably slightly older (26/27) in 47 BCE — not very old, but also not unreasonably young.

The Hebrew University of Jerusalem Nadav SHARON

SUMMARY

In *Antiquities* Josephus says that Herod was only fifteen-years-old when appointed *strategos* of Galilee in 47 BCE. This is often dismissed as scribal error and corrected to twenty-five, because it contradicts other Herodian biographical information. However, this unattested emendation does not fit the immediate context, whereas "fifteen" does. This paper suggests that rather than a scribal error, this is a literary motif, presenting Herod as a particularly young military hero. The specific age of fifteen may have had a deeper intention, fictively linking Herod's birth to the year 63, the year of Augustus' birth and Pompey's conquest of the Temple.

---

[46] SCHALIT, *King Herod*, 224-228. Cf. HORBURY, "Herod's Temple", 89-92.

Colossians 1,17 “hold together”: A co-opted term

My interest here, arising from a study of how Colossians uses the Hebrew Bible, is the second clause of Col 1,17, “and in him all things hold together” (καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) [1]. This specific verb in v. 17, “holds together” (συνίστημι), is not used in this way in the parts of the Septuagint translated from the Hebrew Bible. Scholarly studies typically point to Wis 1,7 (“and that which holds all things together knows what is said”) and Sir 43,26 (“and by his word all things hold together”), as well as to other Second Temple Jewish sources. A major difficulty with these “parallels” lies in the fact that neither uses the same Greek verb for “holding together”: Wis 1,7 uses συνέχω, while Sir 43,26 uses συγκεῖμαι (and the underlying Hebrew is even more different).

Is there any usage of terms, antecedent to these passages, against which the readers would have interpreted these texts? If the Hebrew Bible is not the source, then perhaps the proper background is something in the non-Jewish Hellenistic world — whether it be from the philosophers (who were tending toward monotheism), or from popular religion.

There is already evidence for this phenomenon in the term “providence” (πρόνοια), which, apparently borrowed from Hellenistic philosophers, appears in Jewish Second Temple material (e.g., Wis 14,3; 17,2; 3 Macc 4,21; 5,30; 4 Macc 9,24; 13,19; 17,22), but not in the New Testament (in Acts 24,2 and Rom 13,14 it means something different), and then is widely attested in the early Christian apologists and theologians. It appears likely that the Pauline image of the people of God as a “body” derives, at least in the form we find it in 1 Corinthians 12 and Romans 12, not from the OT, nor even from the Jewish milieu, but rather from the common Hellenis-

[1] As a general rule, the translations from Greek and Hebrew follow the *English Standard Version with Apocrypha* (Oxford 2009). I translate the LXX with the ESV (which is usually based on the MT) in mind. I generally take Graeco-Roman texts from the Loeb edition, adjusting translations to match the ESV as needed; and I generally adapt the Christian Fathers from the translations in the *Ante-Nicene Fathers* and *Nicene and Post-Nicene Fathers* (*ANF, NPNF*).

tic image of a political population as a body. As Margaret Mitchell concluded, "in 1 Cor 12 Paul is extending a common political metaphor to the Corinthian situation, Christianizing it by transference to 'the body of Christ' and the same spirit" [2]. In fact, we can probably identify the ultimate source of the specific form that Paul used in that passage: Paul's use of the foot, hand, ear, and eye surely evokes Aristotle's use of the eye, hand, and foot (same Greek terms) to show that each member of a political body has its own function (*Nicomachean Ethics*, 1.7.11) [3].

We may call this pattern of usage "co-opting": a concept or linguistic expression may originate in a "pagan" culture, but be well suited for a "cleansed" appropriation by a biblical writer. The expression comes to acquire associations with the conceptual framework of the Bible, though perhaps some of its previous associations may remain (for good or ill).

I proceed as follows. First, I explore the likely background for the Jewish usage of these terms, and show how the usage continues among the Greek-speaking Christians. Second, I offer a lexical portrait of the verbs, with their semantic relationships. Third, I consider the context of this expression in Colossians in its immediate setting as part of a "liturgical composition" (Col 1,15-20).

I. Background

As already mentioned, there is no passage in the Hebrew Bible that speaks of "all things holding together" by God's action in so many words — although the thought is surely at home there.

---

[2] M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (Louisville, KY 1991) 157-164, with thorough documentation.

[3] Further, in that passage Aristotle uses Greek πρᾶξις for the separate functions of the different parts, just as Paul does in Rom 12,4. Thus M. LEE, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (Cambridge 2006) 200, is probably not correct in saying, "Paul is influenced by Stoicism in the way in which he conceives of the Corinthians as a unified body". The process is not conceptual influence, but rather borrowing a useful image; and the image is not specifically Stoic.

1. *Background in the Hebrew Bible*

The closest we come is a few places that use the Hebrew verb *ʿāmad* ("stand"), for which a Greek rendering with ἵστημι and cognates makes good sense. A good example is Ps 33,9, "For he spoke, and it came to be; he commanded, and it stood firm". Here "it stood firm" renders *wayyaʿămōd*, which the Israeli commentator Hakham suggests refers to "establishment of existence" [4]. The Greek uses ἐκτίσθησαν, which captures this sense. In Ps 119,90*b* we find, "you have established the earth, and it stands fast [Heb. *wattaʿămōd*; Gk. καὶ διαμένει]". The stress here is on the enduring existence of what God has established.

There are two relevant examples where the Hebrew verb comes into Greek with the more "literal" ἵστημι. In Ps 148,6 God "established [Heb. *wayyaʿămîdēm* "made them stand"; Gk. ἔστησεν]" the heavenly bodies "forever and ever". In Isa 48,13 God says,

> My hand laid the foundation of the earth,
> and my right hand spread out the heavens;
> when I call to them,
> they stand forth together [Heb. *yaʿamdû yaḥdāw*; Gk. στήσονται ἅμα]

Hakham explains the last line as "the heavens and the earth are joined together", giving a coherent system [5]. This seems more likely than Koole's suggestion that we take "call" as "call into being", as in 41,4, and thus "stand forth" as "come into being" [6]. The syntax of "call" is different: in 41,4 God "calls" the generations, a simple transitive usage, while in 48,13 he "calls to [Heb. *ʾel*]" the heavens and earth, implying they already exist. The notion of the world as a coherent system will be relevant to the discussion that follows.

This usage probably lies behind the saying in *Pirqe Abot*, 1.2, "Upon three things the world stands [Heb. *ʿômēd*]: upon the Torah, and upon worship, and upon the practice of charity". Quite similar

---

4 A. HAKHAM, *Sefer Tehillim* (Daʿat Miqra'; Jerusalem 1979) I, 182 (קפב).

5 A. HAKHAM, *Sefer Yeshaʿyahu* (Daʿat Miqra'; Jerusalem 1984) II, 622 (תקכב).

6 J. KOOLE, *Isaiah, Part 3, Volume 1: Isaiah 40–48* (Historical Commentary on the OT; Kampen 1997) 581.

is the saying in 1.18, but with a synonym, "Upon three things the world stands [Heb. *qayyam*]: upon truth, and upon justice, and upon peace". This is probably why the Syriac of Col 1,17 uses *qā'em*, and Delitzsch's Hebrew New Testament uses *qayyam* [7].

2. *Background in Second Temple Judaism*

The Second Temple Jews who addressed cultured Hellenistic society developed these ideas, incipiently present in the Hebrew Bible, and made them more "philosophical".

A good example is the Alexandrian Jewish author Aristobulus (2nd c. B.C.E.), who uses the verb συνέχω (frag. 4, §4) [8]:

> Now since Pythagoras, Socrates, and Plato investigated everything thoroughly, they seem to me to have followed him [Moses] in saying that they hear God's voice by reflecting on the cosmic order as something carefully made by God (ἀκριβῶς ὑπὸ θεοῦ γεγονυῖαν) and permanently held together by him (συνεχομένην ἀδιαλείπτως).

He goes on to say, "For, once God arranged all things [in the creation], he thus 'holds them together' [αὐτὰ συνέχει] and presides over their movements" (frag. 5, §12) [9]. Some have supposed this use of συνέχω to be a feature of Stoicism [10]. As we will see, the terms are not specifically Stoic.

Aristobulus is valuable to us for at least two reasons. The first is that he is an example of a philosophically aware Second Temple Jew, who aimed to commend and defend the Hebrew traditions to a sophisticated Hellenistic culture. Eusebius (*Preparation for the Gospel*, 9.6 [410d]) calls Aristobulus a "peripatetic", though it is

---

[7] Thus A. L. WILLIAMS, *Colossians and Philemon* (CGTSC; Cambridge 1907) 48, suggests that the Aramaic equivalent for συνέστηκεν would be *'itqayyam*.

[8] Translation adapted from C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors: Volume 3, Aristobulus* (Chico, CA 1983) 162-163. The source is Eusebius, *Preparation for the Gospel*, 13.12 (cf. 13.13, which is almost identical, quoting Clement of Alexandria, *Stromata*, 5.14).

[9] HOLLADAY, *Aristobulus*, 184-185, 229 n. 139.

[10] M. HEINZE, *Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg 1872) 187; J. WEISS, *Earliest Christianity*. A History of the Period A.D. 30–150, (F.C. GRANT, trans.) (New York 1959 [1937]) II, 465, 481.

unlikely that this should be taken to imply that he was a strict Aristotelian. He is better portrayed as philosophically educated, and probably eclectic [11].

The second reason the Aristobulus quotation has a bearing on this study is that our main source for what survives of his work is Eusebius' *Preparation for the Gospel* (ca. 315 C.E.), a work that interacts with a wide range of "pagan" materials, both in critique and in commendation. Indeed, part of Eusebius' argument is that the Christians (and, to some extent, the Jews before them) maintain the best of these other traditions. That is, in Eusebius the pattern of "co-opting" has come to a full expression.

Philo (early 1st c. C.E.) also employed these terms and ideas. In *de Fuga et Inventione*, 112, we find:

> for the word of the living God being the bond of every thing [δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων], as has been said before, holds all things together, and binds all the parts [καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει], and prevents them from being loosened or separated.

The concept of holding various parts together as a functioning whole comes through clearly here. For a similar use of δεσμός ("bond"), see Philo's *Peri Georgias* (cited in Eusebius, *Prep. for the Gospel*, 7.13):

> The eternal Word … [is] bringing all the parts together and binding them fast [συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων]. For the Father who begat Him made Him an indissoluble bond of the universe [δεσμὸν ἄρρηκτον τοῦ παντός]

In Philo's *De Vita Mosis*, 2.133, the high priest's jewels are "the reason-seat of that which [or of him who] holds together and administers all things" (τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος τὰ σύμπαντα τὸ λογεῖον) [12]. (Josephus, *Against Apion*, 2.23 [2, 190], supplies another example, using τὰ σύμπαντα with the uncompounded verb, ἔχω: "God encompasses all things" [ὁ θεὸς ἔχει

[11] HOLLADAY, *Aristobulus*, 72-73; cf. 204-206, n. 24. See also N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulus* (Berlin 1964) 12.

[12] Colson's Loeb translation suggests that the word λόγου is to be supplied, "that [reason] which holds".

τὰ σύμπαντα].) Philo here uses συνέχω; in the same context (§132), he uses intransitive συνίστημι for a similar idea [13]:

> Above the turban is the golden plate on which the graven shapes of four letters, indicating, as we are told, the name of the Self-Existent (τοῦ ὄντος), are impressed, meaning that it is impossible for anything to hold together (συστῆναι) without invocation of him; for his goodness and gracious power are the principle of harmony (ἁρμονία) of all things.

Josephus (late 1st c. C.E.), in his *Antiquities* 12.2.2 [12, 22]), represents the Gentile Aristeus, "friend" (φίλος) of the Hellenistic king Ptolemy Philadelphus, as explaining to the king that both "we" (Hellenistic Egyptians) and "they" (Jews) worship "the God who put all things together" (τὸν ἅπαντα συστησάμενον θεόν).

3. *Background in Hellenistic philosophers*

A good representative of the way that Hellenistic philosophy had come to speak of God's relation to the world comes from the work once attributed to Aristotle, *De Mundo* (Περὶ Κόσμου, *On the Cosmos*). This author (now called "Pseudo-Aristotle", probably late 1st c. B.C.E.), presented a philosophy that was basically Peripatetic, but he was also "an eclectic, living in an age when eclecticism was the fashion and there was a great deal of common ground between different schools" of Hellenistic philosophy [14]. For example, he uses our verbs συνίστημι and συνέχω to describe God's work of creation and maintenance [15]:

---

[13] Colson takes συστῆναι in the sense "subsist"; and while this is possible (see discussion of Athanasius below), and perhaps fits with the LXX interpretation of the divine name (Exod 3,14, ὁ ὤν), the following use of ἁρμονία in an explanatory clause (γάρ, "for"), together with the use of συνέχω in the next section (as above), suggests that unity is the main idea.

[14] D.J. FURLEY, introduction to the Loeb edition (1955), 335. See further J. P. MAGUIRE, "The sources of Pseudo-Aristotle *de Mundo*", *Yale Classical Studies* 6 (1939) 111-167. Hence for J. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapid, MI 2006) 39, n. 52 to cite this work as an example of "typically Stoic" terminology is too simplified.

[15] Although Furley translates 397b, 14-15 (διὰ θεοῦ ἡμῖν *συνέστηκεν*) as "are *constituted* for us by God", the context is of God's ongoing preservation (cf. lines 9-10, "the cause that *holds* the world *together* [συνεκτικῆς]").

> that all things are from God and hold together [συνέστηκεν] for us through God, and no kind of thing is self-sufficient if deprived of his preserving influence (397b, 14-17).
>
> God holds this position in the cosmos, holding together [συνέχων] the harmony and preservation of the whole (400a, 3-5).

The God described here "uses an indefatigable power, by means of which he controls even things that seem a great way off" (397b, 23-25); one cannot imagine "loving" the seemingly remote God that this treatise presents [16]. This God is not one of the visible items in the world; however he is "the leader and author of all things, invisible except to the eye of reason (ἀόρατος ὢν ἄλλῳ πλὴν λογισμῷ)", who impels all visible things to move (399a, 31-32, cf. 399b, 13) [17].

Pseudo-Aristotle's *De Mundo* carries on a trend of Hellenistic "monotheism" in which God, or the Supreme God, "put the world together and holds it together". This trend, using the terms συνίστημι and συνέχω, stretches back at least as far as Plato (428-348 B.C.E.) and Aristotle (384-322 B.C.E.), and then to the Stoics (3rd c. B.C.E. and later), from whom I give only a sample.

Plato's *Timaeus* contains a "creation story" that has many interesting points of connection with Genesis in the LXX. In 31b, he speaks of when God "was beginning to put together (ξυνιστάναι) the body of the All"; and 32c has instances of the verb and of a cognate noun (quoted with approval in Eusebius, *Prep. Gosp.*, 13.18 [702d]):

---

[16] MAGUIRE, "Sources of *de Mundo*", 148, mentions "the isolation of God Himself beside the pervasiveness of His power". In fairness to the author, this might not be the full tale of his notion of God; after all, "the bearing in our treatise is Aristotelian and scientific, not mystical" (MAGUIRE, 150).

[17] Pseudo-Aristotle's notion that God is "invisible to every mortal kind" yet "visible from his very works" (399b, 22-23) has a clear connection to Rom 1,20, which shows its relevance to Colossians (which by its attribution to Paul invites a "Pauline" reading). Cf. how G. VAN KOOTEN, "Pagan and Jewish monotheism according to Varro, Plutarch and St Paul", *Flores Florentino.* Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez (eds. A. HILHORST – É. PUECH – E. TIGCHELAAR) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; Leiden 2007) 633-651, draws attention to the connections between Paul and Plutarch; he does not address Pseudo-Aristotle, nor (of course) the Christian apologists.

> Now of the four elements the putting together of the Cosmos (ἡ τοῦ κόσμου ξύστασις) had taken up the whole of every one. For the one who put it together had put it together (ξυνέστησεν αὐτὸν ὁ ξυνιστάς) out of all the fire and water and air and earth that existed …

Similarly, in the *Republic*, 530a, the astronomer who gazes at the movement of the stars "will be willing to concede that the Demiurge of heaven "put it, and the things that are in it, together (ξυνεστάναι … αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ) in the best possible manner".

Aristotle uses συνίστημι in *Nicomachean Ethics*, 6.7.4, in a way that is not obviously theological: he notes that "there exist other things far more divine in their nature than man, for instance, to mention the most visible, the things from which the celestial system is put together (ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν); cf. Metaphysics, 990a, 22, for something similar. He does use συνέχω in a theological context (*Politics*, 7.4.5):

> Law is a form of order, and good law must necessarily mean good order; but an excessively large number cannot participate in order: to give it order would surely be a task for divine power [θείας δυνάμεως] which holds even this universe together [καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν].

Xenophon was contemporary with Plato, and like him admired Socrates (469-399 B.C.E.). In *Memorabilia*, 4.3.13, he has Socrates speak of the gods, who "bestow on us their good gifts"; then he singles out "especially he who co-ordinates and holds together the universe (ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων), wherein all things are fair and good". Xenophon also gives an unusual instance of συνέχω in this sense, where the subject is more than one god. In *Cyropaedia*, 8.7.22, the Persian king Cyrus urges his audience to "fear the gods, eternal, all-seeing, omnipotent, who hold this ordered universe together (οἳ καὶ τήνδε τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέχουσιν), unimpaired, ageless, unerring, indescribable in its beauty and its grandeur". Unlike the other examples considered here, the focus of συνέχω in this context is not so much on keeping the unity of the conjoined parts, as it is on the gods' maintaining the universe steady in its existence. This is not surprising, since the other examples have one deity doing the work, while this has a number of them.

Stoicism arose from the teachings of Zeno (ca. 334 – ca. 262 B.C.E.). Diogenes Laertius explains what Zeno's followers mean by the word "nature" (7.148):

> Now the term Nature is used by them to mean sometimes that which holds the world together (τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον), sometimes that which causes terrestrial things to spring up. Nature is defined as a force moving of itself, producing and holding together (ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα) its offspring in accordance with seminal principles …

Although the Stoics can call God the Demiurge and father of all (Diogenes Laertius, 7.147), their sources do not offer examples of συνίστημι to describe the construction of the world. Diogenes Laertius (7.138) uses the cognate noun, σύστημα, for the world as a system, citing Posidonius:

> a system made up of [σύστημα ἐξ] heaven and earth and the natures in them, or again, as a system made up of [σύστημα ἐκ] gods and men and all things created for their sake...

The noun is in combination with the preposition ἐκ, which is often used with the cognate verb, to convey a composite entity [18].

Von Arnim's collection of Stoic excerpts provides further examples of συνέχω, with a focus on God holding the world together [19].

4. *New Testament and Patristic usage*

Besides Col 1,17, the only other New Testament passage using συνίστημι in the relevant sense is 2 Pet 3,5, "that the heavens existed long ago, and the earth was put together [συνεστῶσα] out of water and through water by the word of God" [20]. Shortly afterwards we have *1 Clement* 27.4, "by his majestic word he [God] put all things

[18] Cf. Stobaeus, *Eclogue* 1 (*SVT* no. 413): ἐξ ὧν συνίστασθαι πάντα …

[19] From Galen, *SVT* nos. 439, 440; from Plutarch, no. 444; from Alexander of Aphrodisias (a Peripatetic), no. 448. See H.F. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig 1903-1924, repr. New York 1986) I-IV.

[20] It is possible that the perfect participle here should be taken as the present of the intransitive use ("is composed'), but since 2 Peter goes on to speak of other past events (rather than conditions), the ESV seems better.

together" (ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσαντο τὰ πάντα) [21].

The Greek-speaking Christian apologists and theologians continue to use the terminology discussed here. For example, Aristides, *Apology* (ca. 125 C.E.) [22], described God as (1.2) "the one who put all things together and maintains/governs [them]" (τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα); "through him all things hold together" (δι' αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν) [23]. He later (4.1) insists that God is "incorruptible and unchangeable and invisible" (ἄφθαρτός τε καὶ ἀναλοίωτος καὶ ἀόρατος); the sky cannot be a god, since it is "put together from many [parts]" (4.2, ἐκ πολλῶν συνεστῶτα).

Athenagoras' *Plea for the Christians* (ca. 176–177 C.E.) displays "an idea of God" that has been deemed "fundamentally Christian and biblical" [24]. At the same time he takes pains to show that the Christian idea is fully in line with the best of Greek philosophy. He declares (4.1):

---

[21] For helpful analysis of the idea that *1 Clement* is more under the influence of Stoicism than of apostolic teaching see W.C. VAN UNNIK, "Is *1 Clement* 20 purely Stoic", *Vigiliae Christianae* 4 (1950) 181-189; T. GADEN, "'Chosen as a peculiar people': Christian traditions and Hellenistic philosophy in *1 Clement*", *Colloquium* 34 (2002) 35-48. As Gaden, notes (42), "Clement has taken up some Stoic language and themes, but he has adapted them to his purpose of reminding the Corinthians that the orderliness of the world is an indication of the value God places on orderliness in community, and that this knowledge is something that is available to them in Christ".

[22] The text comes from the story of Barlaam and Ioasaph, attributed to John of Damascus, §27. The Greek text is cited from the Loeb edition of this story; see further B. POUDERON et al., eds., *Aristide.* Apologie: Introduction, textes critiques, traductions et commentaire (Paris 2003).

[23] The Syriac for this line has (POUDERON et al., *Apologie*, 186-187), *wbh q'm kl dq'm*, "and in him stands all that stands", which is reminiscent of the Peshitta of Col 1,17, *wᵉkolmiddem beh qa'em*. This is probably not the force of the Greek, however: the previous usage, which recalls the Greek philosophers' notion of divine creation, and the later usage of the verb (4.2) favor the sense "hold together" here.

[24] L.W. BARNARD, *Athenagoras.* A Study in Second Century Christian Apologetic (Théologie Historique; Paris 1972) 91. See also W.R. SCHOEDEL (ed.), *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione* (Oxford 1972) xi-xxv.

> for that the Deity is uncreated and eternal, to be beheld by the understanding and reason alone (νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον), while matter is created and perishable.

In the same context, he calls in the Greek poet Euripides as a witness to the trend toward monotheism in the best heathen writers (5.2):

> but Him [God] he [Euripides] did see by means of His works (ἀπὸ τῶν ἔργων), considering with an eye to things unseen the things which are manifest in air, in ether, on earth.

This is reminiscent of the themes seen above in Pseudo-Aristotle [25], as well as Rom 1,20.

Athenagoras declares that God "holds together (συνέχοντα) and superintends all things" (13.3) [26]. And later he calls the universe a "total system" (σύστασις, 25.2-3), and shows the error of those who "thought that our universe was not put together [συνεστάναι] with any order" (25.3). Athenagoras certainly has a strong notion of God's pervasive providence, upon which creation continually depends, though his vocabulary for this idea is varied, and he does not supply other examples of our words.

Eusebius' *Preparation for the Gospel* (ca. 315 C.E.) summarizes the Genesis creation account for a Hellenistic audience, using συνίστημι as the appropriate term for what God has done (in a context that does not show dependence on Col 1,17) [27]:

> (7.10) For not without design, nor as it chanced, nor by spontaneous and irrational impulse, has this so vast system been put together [συνεστάναι τὸν τηλικοῦτον διάκοσμον].

---

[25] Athenagoras has the angels as intermediaries of God's providence (24.3), reminiscent of Pseudo-Aristotle's image of God as being like the Persian king, with numerous servants to execute his will (*De Mundo*, 397b, 20-22). Another study can investigate how much this thinking lies behind Athenagoras' views.

[26] The *ANF* and Schoedel editions render συνέχω here as "preserve" or "conserve", but the context speaks of God making the parts of the creation work together. See also 6.2, "all things were created and are held together by his Spirit" (δεδημιούργηται καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα).

[27] English translation based on Eusebius, *Preparation for the Gospel* (E.H. GIFFORD, trans.) (Oxford 1903).

> (7.11) Such is the theology of the Hebrews, instructing us that all things hold together by the creative Word of God [λόγῳ θεοῦ δημιουργικῷ τὰ πάντα συνεστάναι]: and afterwards it teaches that the whole world was not left thus desolate by Him who put it together [ὑπὸ τοῦ συστησαμένου], as an orphan by his father, but that it is for ever administered by the providence of God …

The verb συνίστημι is just right for describing God's work of creation as that of arranging and maintaining a system [28].

Athanasius, *Contra Gentes* (dated c. 335 C.E.) [29], provides illustrative use of συνίστημι, συνέχω, and συγκεῖμαι. Like Colossians, he is clear that God is "by nature invisible" (ἀόρατος τὴν φύσιν; see §35.2-3, 6-7, 14, 17). Like Pseudo-Aristotle and Athenagoras, he is also confident that (§34.29-30) "it is still possible to grasp knowledge about God from visible phenomena (ἀπὸ τῶν φαινομένων)", and that (§35.7-8, 17-18) God "might be known to humankind from his works (ἐκ τῶν ἔργων)".

What is particularly helpful for our discussion here is what he takes to be the import of God "holding the world together". He uses the words of Col 1,15-18 (§41.29), indicating that he wants his readers to have that material in the background; cf. also §28.5, "that the universe holds together in him [God]' (ἐν αὐτῷ τὰ πάντα συστήκειν), surely dependent on Colossians but referring to God rather than specifically to Christ (probably reflecting Athanasius' own theology). In §46.51 he alludes to Col 1,16: "through him [i.e., the Word] and for him all things were made". In the larger context (§§28-29; 36-44), Athanasius argues that we experience the world as a place made of separate parts, but whose parts all work together harmoniously. This favors monotheism over polytheism, since only one will prevails. He says of the various parts (§36.23-24): "These could never hold together (οὐκ ἂν συσταίη) by themselves because of their mutual difference of nature". In reply, "the world was put together (συνέστηκε) with reason, wisdom, and understanding" (§40.20); "everything was put together (συνέστηκε) by the Word

[28] Eusebius (following 2 Pet 3,5?) uses συνίστημι (and cognates) frequently for God's work of putting the world together.

[29] Greek text with translation: R.W. THOMSON, ed., *Athanasius.* Contra Gentes and De Incarnatione (Oxford 1971); dating discussed on pp. xx-xxiv. I have occasionally adjusted Thomson's English translation to match the ESV.

and Wisdom of God" (§40.43). Further, "the omnipotent and perfectly holy Word of the Father himself who is present in all things and extends his power everywhere, illuminating all things visible and invisible, holding them together and binding them together [συνέχει καὶ συσφίγγει] for himself" (§42.3-4) [30]. For a similar use of συνέχω, cf. his *De Incarnatione*, §17.4: the Word "is not held together [συνείχετο] by anyone, but rather himself held together [συνεῖχε] everything" [31].

In other words, this sustaining activity that Athanasius speaks of goes beyond simply keeping the world in existence. Lightfoot's description of Col 1,17 could serve as a summary of the point Athanasius was making: Christ "impresses upon creation that unity and solidarity which makes it a cosmos instead of a chaos" [32]. Or, to use a phrase from G. van Kooten, the text focuses on "the world as a harmoniously functioning and stable body" [33]. This is common in philosophers' use of these terms, and it is indeed highly relevant to the circumstances behind the Letter to the Colossians: it is the

[30] Perhaps this last is an echo of Philo, *De Fuga et Inventione*, 112.

[31] Although Thomson renders συνέχω with "contain" here (and in §42.30), the context favors my rendering: just a few lines later (§17.8-9), he has another word for "contain", the standard περιέχω: the Word "contains the universe and is not contained" (περιέχων τὰ ὅλα καὶ μὴ περιεχόμενος).

[32] J. B. LIGHTFOOT, *St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (Lynn, MA 1981 [1876]) 156. Cf. also, Athanasius, *Contra Gentes*, §27.36-37, where the various components of the universe "hold together through mutual support" (ταῖς παρ' ἀλλήλων ἐπικουρίαις συνιστάμενα).

[33] G.H. VAN KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School.* Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts (WUNT; Tübingen 2003) 30. It is well outside of my scope here to assess van Kooten's main thesis, namely that in Colossians (as distinct from Ephesians) the "body" is the cosmos, and the "bonds" (Col 2,19; ESV "ligaments") support the unity of the cosmos. I will note simply that I find it unlikely, since I do not wish to downplay the way that Col 1,18*a* identifies the body as the church. Further, the context of 2,19, with its mention of a body, of joints, and growth, seems straightforwardly to support what van Kooten (53) calls "Lightfoot's medical, physiological understanding". At the same time, since van Kooten has brought so much evidence that Hellenistic authors used "bond" terminology for the cohesion of the cosmos, perhaps it is legitimate to suggest that the body in Col 2,19 is the church, seen as the first installment of the renewed cosmos. This would account for the possible cosmological overtones of the terms found in Colossians.

God whose fullness dwells in Christ (Col 1,19; 2,9) that ensures the harmonious working of the potentially disparate forces of the world, and thus provides the true security for his people [34].

The final theologian I mention is John of Damascus, whose *Exposition of the Orthodox Faith* was composed in the eighth century C.E., drawing on the classic Christian Greek-speaking theologians of earlier centuries. This text uses the terms συνίστημι and συνέχω in ways that are consistent with these other authors. In 1:3 he professes:

> a Deity, who holds together [συστησάμενος] and maintains [συνέχων] and preserves [συντηρῶν] and ever provides for this universe [τόδε τὸ πᾶν].

In general, these writers tend to represent more the philosophical usage than that of folk religion; but this is no surprise, given the kinds of discussions these writers were having in the works that survive.

II. Lexicography

The texts given above imply that the three verbs, συνίστημι (Col 1,17), συνέχω (Wis 1,7), and συγκεῖμαι (Sir 43,26), have semantic connections; they are all rendered in the ESV-RSV tradition as a variation of "hold together". Commentaries on these passages typically offer the others as cross references, without discussing exactly how these verbs relate to one another, though some assert (without demonstration) that the words overlap in meaning [35].

---

[34] This line of thought works better than the one that R. MARTIN, *Colossians and Philemon* (NCB; London 1974) 59, favors, drawing on an essay by R.B.Y. SCOTT, "Wisdom in creation: The *'amon* of Proverbs viii 30", *VT* 10 (1960) 213-223. SCOTT revises the Hebrew (from *'amôn* to *'omen*), yielding the idea that "Wisdom was a link or bond between the Creator and his creation" (222). It is also more pointed than the idea that A. J. M. Wedderburn finds, that it "gives expression to Christ's continuing role in the sustaining of creation as opposed to merely helping to bring it into being" (see WEDDERBURN, "The Theology of Colossians", *The Theology of the Later Pauline Letters* (eds. A.T. LINCOLN – A.J.M. WEDDERBURN) (New Testament Theology; Cambridge 1993) 3-71, at 28), although this is in fact a common way in which the passage has been used in Christian theologizing about Providence.

[35] E.g., A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu: d'après les Épîtres*

I will focus on these verbs when they are used to describe God's relationship to the world, specifically, to his constructing and maintaining of the world (e.g., τὰ πάντα or ὁ κόσμος). The usage appears consistent all through the different time periods.

1. συνίστημι

The verb συνίστημι is a compound based on ἵστημι, and like its base, has transitive and intransitive uses. In the particular set of uses I am considering, the derivation is semantically transparent — that is, the components "stand" and "together" are both visible.

One helpful way of describing the semantic relationship between what are often called the "intransitive" and "transitive" uses of this verb is to call the intransitive use the "simple active", and the transitive the "causative of the simple active". In some instances the intransitive acts like a passive (or reflexive) of the transitive.

2. *Transitive* συνίστημι

The transitive use conveys standing something together, either in the sense of putting it together, that is, constructing it, or in the sense of holding it together.

A straightforward example of this transitive use comes from 1 Macc 2,44, where a group of Jews "put together [i.e., organized] an army" (συνεστήσαντο δύναμιν). The theological use appears in *1 Clement* 27.4, "by his majestic word he [God] put the universe together" (ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσαντο τὰ πάντα). See further the *Apology* of Aristides, 1.5, where God is the one "who put all things together" (τὸν συστησάμενον τὰ πάντα)[36].

Pauliniennes (Paris 1966). He simply asserts (215) that the verbs συνέχω and συνίστημι signify the same thing, without explaining how he knows that. Likewise, F.F. BRUCE declares συγκεῖμαι in Sir 43,26 to be synonymous with συνίστημι, but does not explain why: "Colossian Problems, Part 2: The 'Christ Hymn' of Colossians 1:15-20", *BSac* 14.562 (April-June 1984) 99-111, at 104.

[36] Cf. John Damascene, *Exp. of the Orth. Faith*, 1.3.

3. *Intransitive* συνίστημι

In the intransitive use, something stands together, that is, it holds together. This use runs throughout Athanasius' *Contra Gentes*. For example, in §28.20 God "is not put together from different elements" (οὐκ ἐκ διαφόρων συνέστηκεν). By contrast, in §27.36-37 the parts of the creation "only hold together through mutual support" (καὶ ταῖς παρ' ἀλλήλων ἐπικουρίαις συνιστάμενα). (Of the many examples of συνίστημι and the derived noun σύστασις, I mention a few here.)

The passive of the transitive use appears in the New Testament at 2 Pet 3,5, where the earth "was put together out of water and through water [ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα] by the word of God".

The "something" that is put together or that holds together is typically viewed as consisting of various parts that now function as a unity, as Athanasius makes explicit. He proposes an analogy (§43:2-4): "As when a chorus is put together out of [συνεστῶτος ἐκ] different men, children, women, and then old people, and those who are still young". Consider also (§28:31-32): "a single body is put together out of [συνίσταται ἐκ] these different parts". Further, God (§28:20-21) "is not put together out of [συνέστηκεν ἐκ] different parts, but is himself the Maker of the holding together of all things [τῆς πάντων συστάσεως]". This is clear from the use of ἐκ governing the components [37].

At times in Athanasius' treatise, the idea of the unity of a composite entity seems to fade from view, with "continue to exist" as the nuance. For example (§42:13-14), "by obedience to this Word of God things on earth receive life and things in heaven *subsist* (συνίσταται)". This could conceivably be "hold together", but just a few lines later Athanasius says (§42:18-19), "there is nothing existing or created which did not come into being and subsist (γέγονε καὶ ἕστηκεν) in him and through him". Here Athanasius has used the simple form of the verb, ἵστημι, which indicates continued existence.

[37] See also §27.54 (and cf. Athenagoras, *Plea*, 6.3). For more examples, see Plato, *Timaeus*, 69c, and Diogenes Laertius, 3.68, 73 (about Plato); Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 6.7.4; Xenophon, *Memorabilia* 3.6.14. Cf. Philo, *Who is the heir*, 281, 311.

4. συγκεῖμαι and συνέχω

Apparently the verbs συνέχω and συγκεῖμαι are interchangeable with συνίστημι: συνέχω can stand in for the transitive use of συνίστημι that refers to keeping something together, while συγκεῖμαι can stand in for the intransitive.

a. συγκεῖμαι

It is easier to show this with συγκεῖμαι. Athanasius describes "a lyre, put together out of [συγκειμένης ἐκ] many different strings" (§38:35-36); "the word of human kind that is put together out of [συγκειμένον ἐκ] syllables" (§40:22-23; cf. 41:2, 4-5); "human beings are put together out of [συγκειμένοι ἐκ] parts" (§41:3). This commonly occurring syntax with ἐκ shows the clear parallel with the intransitive uses cited in section 3 above.

A similar parallel between συγκεῖμαι and intransitive συνίστημι comes from Athenagoras, *Plea for the Christians*, 8.3. He asserts that Socrates was "put together and divided into parts" (συγκείμενος καὶ διαιρούμενος εἰς μέρη), and in the next sentence insists that God is "uncreated and impassible and indivisible; he is not, therefore, put together from parts (συνεστὼς ἐκ μερῶν)".

5. συνέχω

Athanasius describes the "holy Word of the Father" as the one "illuminating all things visible and invisible, holding them together and binding them together [συνέχει καὶ συσφίγγει] for himself" (§42:3-4). Further, Jesus Christ is the one "through whom the Father orders the universe and holds it together [συνέχει] and provides for all things" (§47:30-31). This corresponds to the transitive use of συνίστημι for God's ongoing holding together of the things he first put together [38].

---

[38] It is possible, though uncertain, that *1 Clem* 20.5-6 is additional testimony to the close semantic connection of these two verbs. Gaden's rendering ("Christian traditions", 37), "The inscrutable and indescribable judgements of the abyss and the underworld are held together [συνέχεται] by the same decrees; the basin of the boundless sea being firmly fixed [συσταθέν, better "held or brought together"] by his creative action for their gathering together", may obscure this connection.

6. Conclusions for Wis 1,7 and Sir 43,26

Now we are in a position to see how Wis 1,7 uses συνέχω: "Because the Spirit of the Lord has filled the world, and that which holds all things together [τὸ συνέχον τὰ πάντα] knows what is said". There it is most likely that "the Spirit of the Lord" is "that which holds all things together", both because of the parallelism between the two lines of the verse, and because the neuter noun πνεῦμα is the nearest antecedent for the neuter substantival participle, τὸ συνέχον.

Some suggest that Wisdom here reflects "Stoic" vocabulary and thought [39], but this is an overstatement. Lange is more measured when she says that the author's "expressions and ways of thought were strongly tinged with the prevailing syncretism of different systems of Greek philosophy"; she also notes, "Many of the Stoic ideas which critics find in his work are commonplaces of all religious or philosophical thought, and, like the idea of divine providence, occur in the Old Testament as well as in Plato and the Stoics" [40].

The fact that Wisdom has an Alexandrian provenance, and its widely-acknowledged strategy of adapting Hebrew faith to a Hellenistic setting, enhance the credibility of this proposal about why Wisdom uses these terms. The point is that the God of whom the "better" philosophers spoke, who made the world and holds it together, is knowable through the wisdom imparted by Israel's scriptures.

This appropriation of Hellenistic terms probably also explains the Greek of Sir 43,26b, "by his word all things hold together [σύγκειται τὰ πάντα]". First, I have established that συγκεῖμαι can be treated as the equivalent of the passive or intransitive uses of συνίστημι. Second, the Greek version of Ben Sira comes from Alexandria, and adapts the Hebrew of the translator's grandfather to that setting. In fact, a Hebrew text is extant for this passage, and is generally taken to represent the original:

למענו יצלח מלאך	Because of him the messenger succeeds
ובדבריו יפעל רצון	and by his words he works his will

---

[39] E.g., D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon* (AB; New York 1979); J.A.F. GREGG, *The Wisdom of Solomon* (CBSC; Cambridge 1909).

[40] S. LANGE, "The Wisdom of Solomon and Plato", *JBL* 55 (1936) 293-302, at 293, 295.

There is no reason to doubt that this Hebrew is close to what the Greek translator was trying to represent:

δι' αὐτὸν εὐοδοῖ ἄγγελος αὐτοῦ	Because of him his messenger finds the way,
καὶ ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα	and by his word all things hold together

In the first line, Greek εὐοδόω renders Hebrew צלח, which is attested in the LXX (e.g., Gen 24,21 etc.) [41]. The Greek of the second line, καὶ ἐν λόγῳ αὐτοῦ, certainly renders the Hebrew ובדבריו: "and in/by his word[s]". It follows, then, that "all things hold together" is intended as a Greek paraphrase for "he works his will". The context of this chapter is the way in which God governs the variety of natural forces "by his word" (vv. 5, 10, 13); the Greek expresses this by focusing on how, by God's word, all things hold together as a harmonious system.

It is also fascinating to note that both Wisdom and Ben Sira portray the personified figure of Wisdom as virtually a divine person (cf. Wis 6,12-8,21; Sir 14,20-15,10; 24,1-22). This makes them part of the same movement, apparently, that produced the "liturgical composition", Col 1,15-20 [42].

With these conclusions about the relationship of συγκεῖμαι and συνέχω with συνίστημι, it becomes legitimate to say that Col 1,17, Wis 1,7, and Sir 43,26 (Greek) are all talking about the same realm of ideas. It further becomes legitimate to consider Greek texts using all three of these verbs as a possible backcloth for the instance in Colossians.

---

[41] More commonly in the Hiphil, but sometimes in the Qal as well (e.g., Isa 54,17; Jer 12,1; cf. also Num 14,41, using εὔοδος); hence Segal's suggestion to point as a defectively-written Hiphil (*yaṣlîaḥ*) is unnecessary: M.H. SEGAL, *Sefer Ben Sira Hashshalem* (Jerusalem 1958) 300 (ש).

[42] See, among many, R. M. GRANT, "The Christ at the Creation", *Jesus in History and Myth* (eds. R.J. HOFFMANN – G.A. LANE) (New York 1986) 157-167.

III. Conclusions for Col 1,15-20

Although the passage, Col 1,15-20, is widely acknowledged to be a discrete section in the letter to the Colossians, there is still disagreement over just what is its literary type, and what is its compositional relationship to the whole letter. Probably the most common position is that it is a "poem" or "hymn", which the author of Colossians cited in order to reinforce the points he sought to make in the letter. A variation of this position is to call the passage a "liturgical composition", without getting more precise as to exactly how the congregation might have used it (e.g., singing in unison, chanting, reciting), and this is how I will refer to the passage [43].

Further questions arise over whether the author of this passage is the same as the author of the letter. In this essay I do not discuss the authorship of the letter, or of the passage, 1,15-20. I simply suggest that the pointers within the letter to Paul's involvement invite the audience to take it *as if* it came from Paul, which I take to mean consistently with Pauline strategies known elsewhere (such as co-opting).

Col 1,15-20 gives evidence of being well structured. Researchers have proposed a number of different analyses for its structure, but none seems to have won the day. B. Matthews offers a helpful survey of the proposals, and provides his own persuasive argument for a chiasm [44]. He notes that the two occurrences of ὅς ἐστιν ("he is") followed by πρωτότοκος ("firstborn") and ὅτι ἐν αὐτῷ ("for in him") [45] in vv. 15-16 and 18*b*-20 bracket the two occurrences of καὶ αὐτός ἐστιν ("and he is") in vv. 17 and 18a.

In Matthews' analysis, the chiastic structure highlights its center, 1,17b-18a:

> As such, the center of the chiasm communicates that just as Christ is pre-eminent over, and sustains, all things in the original creation, he likewise is pre-eminent over and preserves the Church.

---

[43] Thus J. SUMNEY, *Colossians* (New Testament Library; Louisville, KY 2008) 61.

[44] B.J. MATTHEWS, "What on earth is the πλήρωμα? Christ and church in Colossians 1:19", forthcoming.

[45] The ESV margin at v. 16*a*, "in him", serves the parallelism better than the text, "by him", though the instrumental interpretation may well be right (cf. the end of v. 16; 1 Cor 8,6; Heb 1,2; John 1,3, all using διά, "through").

The content of the passage shows that it draws on “wisdom” motifs, especially from Proverbs (in the LXX, with perhaps some awareness of the MT). For example, compare Col 1,16*a* “for in/by him [ἐν αὐτῷ] all things were created”, with Prov 3,19-20*a* (LXX):

19 God by wisdom [τῇ σοφίᾳ; Heb. *b*^{e}*ḥoḵmāh*] founded the earth; in/by understanding [ἐν φρονήσει; Heb. *biṯḇûnāh*] he prepared the heavens;
20 in/by discernment [ἐν αἰσθήσει; Heb. *b*^{e}*ḏa‘tô*] the deeps broke open …

Each of the three lines has an instrumental expression with Hebrew *b*^{e}- (“in” or “by means of”), and each of the Greek expressions is also instrumental — though the parallelism would have been better served with Greek ἐν in all three [46]. The syntax of “in Christ all things were created” (Col 1,15) is parallel to that of Proverbs 3, with “Christ” in the same syntactic relation to verbs for God’s creative work as Proverbs has for the divine intellectual attributes of wisdom, understanding, and discernment.

In the same way, the expression in Col 1,17a, “he is before [πρό] all things”, echoes the way in which personified Wisdom describes itself in Prov 8,23-25 [47]:

23 before this age he [the Lord, v. 22] established me in the beginning,
24 before he made the earth and before he made the depths,
before the springs of water went forward,
25 before the mountains were made firm,
and before all hills he begets me.

In other words, Wisdom was “before” all things [48].

---

[46] Apparently “several fathers” include ἐν with τῇ σοφίᾳ in the first line of verse 19; see C. H. Toy, *Proverbs* (ICC; Edinburgh 1899) 73 (though without citations).

[47] The approach followed here assumes that one must satisfy criteria in order to establish a genuine “echo”; for discussion, see C. J. Collins, “Echoes of Aristotle in Romans 2:14-15”, *Journal of Markets and Morality* 13 (2010) 123-173, at 126-128.

[48] N. T. Wright, “Poetry and Theology in Colossians 1.15-20”, *NTS* 36 (1990) 444-468, cites a suggestion from C.F. Burney, that the poem in Colos-

These factors make it likely that Col 1,15-17 represents the personified "Wisdom" of Proverbs as a Person who became "incarnate" in Jesus Christ [49].

This does not account for all of the background to the composition, as many have noted [50]. Christ as "the image of the invisible God" (1,15) evokes the way that God made humankind "in the image of God" (κατ' εἰκόνα θεοῦ, Gen 1,27). New Testament authors echo this usage (1 Cor 11,7; 15,49; 2 Cor 3,18; Col 3,10), and apply it to Jesus as the image of God par excellence (Rom 8,29; 2 Cor 4,4) [51]. Perhaps "firstborn", at least in v. 18, reflects the application of that title to the Davidic king (Ps 89,27): NT writers apply that title to Jesus (Rom 8,29; Heb 1,6; Rev 1,5), and portray his resurrection as the event that elevated him to the Davidic throne (cf. Acts 13,33; Rom 1,4; Eph 1,20; 2 Tim 2,8). Since the Davidic king was to embody the whole people of God (cf. Exod 4,22; Jer 31,9; *Pss. Sol.* 18,4), it follows that he was to embody faithfulness to God, which meant that he was to show forth the true image of God. To the NT authors, Jesus carried out this role perfectly [52].

A further text that may have suggested a link between Wisdom and Adam is Wis 7,26, where personified Wisdom is "an image of his [God's] goodness" (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ), in comparison with Wis 2,23, where "God created mankind for incorrup-

---

sians was based on the Hebrew *b^e^rē'šîṯ* (combining Genesis 1 with Prov 8,22); but this would have been invisible to a Greek-speaking audience; and the discussion here shows that a connection with Proverbs (LXX) is visible without it.

[49] Cf. DUNN, *Colossians and Philemon*, 86: "the passage can be quite properly classified as an early Christian hymn in which Christ is praised in language used commonly in Hellenistic Judaism in reference to divine Wisdom".

[50] For these points, compare G.K. BEALE, "Colossians", *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (eds. G.K. BEALE – D.A. CARSON) (Grand Rapids, MI 2007) 841-870, at 851-855.

[51] As Matthews notes, "there is likely a blend of Wisdom and Adam motifs in the language of Christ as the εἰκὼν of God in v. 15" (forthcoming article cited in n. 44).

[52] See also LIGHTFOOT, *Colossians and Philemon*, 146. In the same discussion, Lightfoot suggests that the way that Philo refers to the Logos as God's "firstborn" might also be part of the background; however, he notes that Philo's term is πρωτόγονος (rather than πρωτότοκος), though he does not show why we should treat the two terms as interchangeable. (Perhaps the textual variation between these two words in Sir 36,11 [Heb. v. 17] might provide such evidence?) Since the Biblical connection is straightforward and adequate, I judge the reference to Philo as unlikely.

tion, and made him in the image of his own character (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος)" [53].

At the same time, elements of the composition do not come from the OT, at least not in their wording. I have already noted that the term "hold together" (συνίστημι, v. 17) does not occur in the OT in this sense. Similarly, the OT never calls God "invisible" (ἀόρατος, v. 15), although NT authors do (cf. Rom 1,20; 1 Tim 1,17; Heb 11,27; for the concept, see also John 1,18; 1 John 4,12; 1 Tim 6,16); but the process by which that became acceptable will require another study [54].

The rest of Colossians shows that themes in this "liturgical composition" are relevant to the letter's concerns. For example, when the author prays (1,9) that the readers may be filled with "the knowledge of [God's] will in all spiritual wisdom and understanding", he is using a familiar wisdom motif: the intellectual attributes of God are imparted to the faithful. Several other places in the letter use "wisdom" (1,28; 2,3.23; 3,16; 4,5). The "rulers and authorities" of the poem (1,16) appear again as entities over which Christ is superior (2,10.15). The poem's notion that in Christ all of God's fullness was pleased to dwell (1,19) reappears later in the letter (2,9). Further, the Christians have put on their new self, "which is being renewed in knowledge after the image of its Creator (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν)" (3,10, echoing 1,15 and Gen 1,26). Therefore if this composition is separate from the letter, the letter-writer has certainly integrated it into his argument.

We may conclude that Col 1,15-20 appropriates Hellenistic philosophical discussions for the service of "biblical" faith [55]. Just how this addresses the needs of the first readers, and whether those needs were properly "philosophical" [56], will remain a question for further study.

* *
*

[53] Following the reading accepted in RV/RSV margin/ESV; the ESV margin/RSV, "eternity", reads ἀϊδιότητος.

[54] Aristobulus, frag. 4 §5, cites an "Orphic" poem to the effect that God cannot be seen except by the mind, which illustrates the pathway of thought.

[55] Cf. N. HUGEDÉ, *Commentaire de l'Épître aux Colossiens* (Genève 1968) 61.

[56] E.g., C.E. ARNOLD, *The Colossian Syncretism.* The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae (Grand Rapids, MI 1996), argues

I am not suggesting direct literary influence from any one text on our passage in Colossians. I have instead given reasons to think that Col 1,15-20 reflects a number of themes, with the associated vocabulary, found in Hellenistic philosophy and in Jewish wisdom.

The credibility of such an argument will derive from several factors. Certainly the vocabulary supports it, as does the light it sheds on the rhetorical intentions of Colossians. Even so, one may ask whether it is credible to suggest that a New Testament author (or contributor) would have been familiar with this philosophical discussion. In reply, we can notice that Paul, in Rom 1,20, shows an awareness of the kind of discussion found in Pseudo-Aristotle and a co-opting of it, which, as it turns out, also occurs in Col 1,17. Someone else can explore whether this implies anything about the authorship of Colossians or of the liturgical composition.

Covenant Theological Seminary
12330 Conway Road
St Louis, MO 63141 (USA)

C. John COLLINS

SUMMARY

The Greek terms rendered "hold together" in Col 1,17 (συνίστημι), Wis 1,7 (συνέχω), and Sir 43,26 (συγκεῖμαι) do not derive from Septuagint renderings of the Hebrew Bible; instead they are terms that Second Temple Jewish and Greek Christian apologists co-opted from Hellenistic philosophy to commend "biblical" concepts to the Graeco-Roman world. From these texts we can infer the semantic relationships of these verbs. The "liturgical composition" in Col 1,15-20 displays a combination of biblical wisdom and co-opted philosophy.

Colossians addresses a syncretistic situation that mixed elements of the local popular religion with elements taken from Judaism. See the positive remarks about this work in J.M.G. BARCLAY, *Colossians and Philemon* (New Testament Guides; Sheffield 1997) 47-48.

James 2,14-26:
The Arrangement and Its Meaning

Most commentators note the quality of the Greek in the Letter of James. Some even go so far as to maintain that its Greek is the best in the New Testament. So one cannot fail to ask if the development of its thought follows a Greek pattern as well or if its rhetoric, as has been asserted, is Semitic [1].

The twofold intention of this essay is to demonstrate that the passage on faith and works in Jas 2:14-26 follows a pattern that was taught in Greek schools and described in the *progymnasmata* of ancient rhetors, namely, the *chreia* (χρείά) and to elucidate the pertinence of this pattern.

I. A Brief *status quaestionis* on the Arrangement

Commentators generally take little interest in the arrangement of Jas 2:14-26 because they are more concerned with comparing this passage with those from Galatians and Romans in which it is a question of justification by faith alone.

Exegetes of the past 50 years think that the passage comprises two or three sub-units: (1) vv. 14-17 and 18-26 or (2) vv. 14-17, 18-20 and 21-26. These readings rely upon literary criteria, like that of M. Dibelius, repeated by H. Greeven, [2] for whom a unit in the form of a diatribe begins in v. 18. Three indicators facilitate the recognition of a diatribe in v. 18ff.: the apostrophe to a fictitious interlocutor in the singular ("you who, etc."), the prosopopoeia (an imaginary character is speaking) and the denigration (cf. "you foolish man" in v. 20). Those for whom vv. 18-26 form a single unit invoke the fact that vv. 21-25 are proofs and thus cannot be separated from the preceding verses, in particular v. 18, which have the

[1] T. Kot, *La lettre de Jacques*. La foi, chemin de vie (Rhétorique sémitique 2; Paris 2006) 103-115.

[2] M. Dibelius – H. Greeven, *James.* A Commentary on the Epistle of James (Hermeneia; Philadelphia, PA 1976) 149.

function of proving. Those who see in vv. 21-26 a distinct unit are more sensitive to the semantics of justification that appears only in these verses. As one can see, the proposed arrangement changes according to whether the argumentative or the semantic dimension is preferred. Here are some of the choices made by commentators:

three sub-units: vv. 14-17, 18-20 and 21-26	two sub-units: vv. 14-17 and 18-26
E. Ruckstuhl [3]	D. Moo [5]
H. Frankemölle [4]	

For the most recent commentary, that of J. Assaël – E. Cuvillier [6], the arrangement is also tripartite, vv. 14-17, 18-19 and 20-26, but more well-founded than the preceding one: clearly v. 20, which is in opposition to what precedes it (cf. the adversative δέ), must be associated with the verses that follow because it is announcing them.

The division can also be semantic, like that of J. MacArthur, according to whom there are two types of faith, dead and living, that regulate the passage [7]:

vv. 14-20 Dead Faith (three sub-units: v. 14, 15-17 and 18-20)
vv. 21-26 Living Faith (two sub-units: vv. 21-24 and 25-26).

The majority of commentators opt for the number of sub-units just listed by relying upon, as we have already indicated, rhetoric or semantics but without spending much time on their choice because, for them, the differences in the choices of the arrangement are of much less importance than the question of justification by works of faith and its comparison with the Pauline position. The only commen-

---

[3] E. RUCKSTUHL, *Jakobusbrief. 1–3. Johannesbrief* (Die Neue Echter Bibel. Neues Testament; Würzburg 1985) 18-21.

[4] H. FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 17/2; Gütersloh 1994) 420-478: vv. 14-17 faith without works, vv. 18-20 works demonstrating faith, vv. 21-26 examples from the Scriptures illustrating faith accompanied by works.

[5] D.J. MOO, *The Letter of James* (Grand Rapids, MI 2000) 119. The author is sensitive to the dialogical nature of vv. 18-26: v. 14 an introduction to the subject; vv. 15-17 (A) and dialogue vv. 18-26 (B).

[6] J. ASSAËL – E. CUVILLIER, *L'Épître de Jacques* (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 13a; Geneva 2013) 199-209.

[7] J. MACARTHUR, *James* (Chicago, IL 1998) 119-142.

tator to base his entire interpretation on the arrangement is T. Kot. The *dispositio* that he thinks must be accepted is concentric, in its entirety and in its sub-units, as the following chart indicates [8]:

Faith without works vv. 14-18
- 14 faith without works
  - 15 the brother lacking food
    - 16 one says to them, Go in peace !
  - 17 without giving the things needed
- 18 you who have faith, I who have works

Resembling demons v. 19

Works of faith vv. 20-26
- 20 faith without works = barren
  - 21 Abraham allusion to Gen 22,9-10
    - 22 you see that faith = made perfect by works
      - 23 citation of Gen 15,6
    - 24 you see that justification = by works
  - 25 Rahab allusion to Jos 2,9-11
- 26 faith without works = death

Thus, the thought turns upon v. 19, the semantic center of the passage, which is for this reason entitled "Works and Demonic Faith" [9]. What is striking about this reading is its failure to take into consideration the particles that denote the argumentation. If it is true that the adversative coordinating conjunction in v. 20 (δέ) can indicate the beginning of an opposing unit in v. 19, it is clear, on the other hand, that v. 18 cannot conclude the unit that would be constituted by vv. 14-18: a conclusion never begins with an adversative particle (in Greek, ἀλλά), and, what is more, v. 18 introduces the proofs constituted by the examples in vv. 19-25: the imperative "show me" (δεῖξόν μοι) and the future "I will show you" (σοι δείξω) clearly indicate that proofs are going to be furnished and that they will be examples [10]. In short, v. 18 begins an argumentative unit. And if, as all admit, Jas 2,14-26 is an argumentation, then the latter is the cri-

[8] I am using, by reducing it to its simplest expression, the summary table of KOT, *Jacques*, 112.

[9] KOT, *Jacques*, 103.

[10] In Greek, παραδείγματα. One will note, of course, that the Greek root is also the same.

terion that allows pinpointing the sub-units constituted by the proofs. Thus, the two positive examples in vv. 21-25 form two sub-units linked by two adverbs and a coordinating conjunction (ὁμοίως δὲ καί in v. 25) that clearly are inviting the reader to discern two proofs and thus put together vv. 21-24. Later, one will also see that v. 19 is not the semantic center of the passage: what determines the thrust of an argumentation is the defended thesis and not any of the proofs. If v. 19 were not followed by vv. 21-25, it would clearly not suffice in showing that justification is obtained by works (of faith).

There are many other criticisms that could be made concerning this type of arrangement that is called "Semitic" by those who advocate it. But what is more useful is to present the pattern followed by James in order to expound and justify his thesis on the connection between faith, works and justification.

II. The Chreia as a Model of the Arrangement of Jas 2,14-26

1. *Chreiai at the time of the New Testament*

For those who know the techniques of arrangement of the time, this passage is typical of *chreiai* and more precisely of maxims. As rightly noted by specialists in the history of ancient rhetoric, the argumentation called *chreia* was very widespread at the time of the New Testament. It was one of the preferred exercises in the program of the *progymnasmata*, but it was also utilized by students in advanced courses. It is customarily defined as a system of elementary exercises on argumentation and literary arrangement whose ultimate purpose was ethical: to furnish criteria of action and comportment [11].

If it was agreed upon to call this type of argumentation *chreia*, ancient rhetors, nevertheless, distinguished the *chreia* from the maxim and from the reminiscence. In this respect, a passage from the *Progymnasmata* of Theon is representative:

---

[11] On this type of argumentation, see, in particular, R.F. HOCK – E.N. O'NEIL, *The Chreia and Ancient Rhetoric*. Vol. 1: The Progymnasmata (SBL Texts and Translations 27; Atlanta, GA 1986); R.F. HOCK – E.N. O'NEIL, *The Chreia and Ancient Rhetoric*. Vol. 2: Classroom Exercises (Writings from the Greco-Roman World 2; Atlanta, GA 2002).

> The maxim (γνώμη) differs from the *chreia* (χρεία) in four ways: the *chreia* is always attributed to a person, the maxim not always; the *chreia* sometimes states a universal, sometimes a particular, the maxim only a universal; furthermore, sometimes the *chreia* is a pleasantry not useful for life, the maxim is always about something useful in life; fourth, the *chreia* is an action (πρᾶξις) or a saying (λόγος), the maxim is only a saying. The reminiscence (ἀπομνημόνευμα) is distinguished from the *chreia* in two ways: the *chreia* is brief, the reminiscence is sometimes extended, and the *chreia* is attributed to a particular person, while the reminiscence is also remembered for its own sake. A *chreia* is given that name par excellence, because more than the other (exercises) it is useful (χρειώδης) for many situations in life, just as we have grown accustomed to call Homer 'the poet' because of his excellence, although there are many poets [12].

This distinction is pertinent, but the maxim and the reminiscence, like the *chreia*, have the same *dispositio*, which generically bears the name of *chreia*. This term will be used to designate an argumentation generally introduced by a question, which is responded to by a thesis, and which, in turn, is contrasted to an objection that is refuted with the help of examples, principles and recourse to authorities (laws or well-known authors). The argumentation then generally concludes with the repetition of the thesis or with an aphorism.

By following what is said of the *chreia* in the *progymnasmata* of ancient rhetors, it is thus possible to describe its *dispositio* [13]:

---

[12] THEON, *Progymnasmata*, 96.24–97.10. The translation is that of G. KENNEDY, *Progymnasmata*. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric (Leiden 2003) 15.

[13] Here I am repeating the presentation made by B.L. MACK, *Rhetoric and the New Testament* (Guides to Biblical Scholarship; Minneapolis 1991) 42: this *dispositio* was also called *thesis*, "a simple outline for the development of an argument". See also D.F. WATSON, "The Rhetoric of James 3:1-12," 51. The *Rhetorica ad Herennium* 4.43.56sq is a supplementary witness to this *dispositio* becoming in some way standard:

> (Sed) de eadem re cum dicemus, plurimis utemur commutationibus. Nam cum rem simpliciter pronuntiamus, rationem poterimus subicere; deinde dupliciter vel sine rationibus vel cum rationibus pronuntiare; deinde afferre contrarium – de quibus omnibus diximus in verborum exornationibus-; deinde simile et exemplum – de quo suo loco plura dicemus-; deinde conclusionem, de qua in secundo libro, quae opus fuerunt, diximus, demonstrantes argumentationes quemadmodum concludere oporteat: in hoc libro docuimus, cuiusmodi esset exornatio verborum, cui conclusioni nomen est.

1. introduction (often in the form of a question and, in Hermogenes, a eulogy),
2. proposition (*prothesis*, in the form of an anecdote, an action, an apothegm or a maxim)
3. reason (*ratio* or *rationale*)
4. opposite (contrary)
5. analogy (comparison)
6. example
7. citation (authority)
8. conclusion [14].

Several exegetes have correctly pointed out that this type of argumentation is also present in the New Testament [15], in particular in the controversies and questions in the Gospels that have a didactic purpose [16]. I am now proposing to show the existence of a *chreia* in Jas 2,14-26.

2. *The Chreia in Jas 2,14-26*

As the following table shows, one finds the various components of the *chreia* in Jas 2,14-16:

The Chreia Arrangement	Jas 2,14-26 [17]
(A) the introduction in the form of a question (v. 14)	What does it profit, my brethren, if a man says he has faith but has not works? Can his faith save him?
an initial, short *ratio* in the form of an eventuality (vv. 15-16)	If a brother or sister is ill-clad and in lack of daily food, [16] and one of you says to them, “Go in peace, be warmed and filled”, without giving them the things needed for the body, what does it profit?

[14] In Hermogenes, *Progymnasmata*, 3.43-50, (7) and (8) are, respectively, *Judgment* (κρίσις) and *Exhortation* (παράκλησις).

[15] For the Letter of James, see D.F. WATSON, “The Rhetoric of James 3:1-12 and a Classical Pattern of Argumentation”, *NovT* 35 (1993) 48-64; Id., “An Assessment of the Rhetoric and Rhetorical Analysis of the Letter of James”, *Reading James with New Eyes*. Methodological Reassessments of the Letter of James (eds. R.L. WEBB – J.S. KLOPPENBORG) (The Library of New Testament Studies 342; London – New York 2007) 99-120.

[16] See, for example, J.H. NEYREY, “Questions, Chreiai, and Challenges to Honor: The Interface of Rhetoric and Culture in Mark’s Gospel,” *CBQ* 60 (1998) 657-681, in which a bibliography is found.

[17] Translation RSV.

the conclusion/thesis in the form of a maxim (v. 17)	So faith by itself, if it has no works, is dead.
(B) the development in the form of a diatribe (a developed *ratio*) an objection raised = v. 18a	But someone will say, "You have faith and I have works".
a response in the form of a thesis = v. 18bc announcing examples that illustrate the thesis: (i) the first one, negative (cf. v. 19), (ii) the following ones, positive (cf. vv. 21-25)	Show me your faith apart from your works, and I by my works will show you my faith.
(1) a negative example of faith without works (v. 19) illustrating the position in opposition to the thesis	You believe that God is one; you do well. Even the demons believe — and shudder.
(2) positive examples of faith with works (v. 20) = proofs from authority in support of the thesis:	Do you want to be shown, you shallow man, that faith apart from works is barren?
Abraham (vv. 21-23) allusion to Genesis 22	Was not Abraham our father justified by works, when he offered his son Isaac upon the altar? [22] You see that faith was active along with his works, and faith was completed by works [23], and the
citation of Genesis 15,6	scripture was fulfilled which says, "Abraham believed God, and it was reckoned to him as righteousness"; and he was called the friend of God.
the conclusion of the example = the repetition of the thesis with another formulation (v. 24)	You see that a man is justified by works and not by faith alone.
Rahab (v. 25) = Jos 2,1-24	And in the same way was not also Rahab the harlot justified by works when she received the messengers and sent them out another way?
Final summary in the form of a comparison in accordance with the thesis (v. 26)	For as the body apart from the spirit is dead, so faith apart from works is dead.

3. *The Progression of the Passage*

This arrangement requires a brief commentary. The *chreia* is not solely identifiable by its initial question, even if that is what is often determinative; the objection and the examples are further indicators that alert the attentive reader to the literary genres of ancient texts. Like several Pauline argumentations, Jas 2,14-26 is composed of two parts: a first part that briefly states the thesis and follows it with a primary reason (or *ratio*), which is very brief, so that the reader immediately sees the author's position [18], and a second that takes up these elements and multiplies and develops the reasons that support the defended thesis:

vv. 14-17	brief first part	first statement of the thesis and first *ratio*
vv. 18-26	long second part	other statements of the thesis and *rationes*

If the *chreia* constitutes the disposition of the whole, it is not the only rhetorical tool utilized by Jas 2,14-26. The bipartite division is further identifiable thanks to the diatribe that begins in v.18, as was seen by Dibelius. The prosopopoeia (v. 18, ἐρεῖ τις), in other words, the mention of a fictional interlocutor, and the provocative apostrophe (v. 20, ὦ ἄνθρωπε κενέ) — the reason for which Ruckstuhl speaks of *Spottrede*, of denigration — are some of the indicators that are not misleading.

As we already noted above concerning the reading proposed by T. Kot, it is clear that v. 18 cannot be a conclusion. Rather, v. 18 is stating an objection and introducing the developments of vv. 19-25 as the two propositions in v. 18bc indicate:

announcement of the *examples*	the *examples*
v. 18b δεῖξόν μοι τὴν πίστιν [σου] χωρὶς τῶν ἔργων	→ v. 19 negative example
v. 18c κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων [μου] τὴν πίστιν.	→ v. 21-25 positive examples

[18] In the Pauline letters, the clearest example is Rom 1,16-17 in which Paul states his position by furnishing a primary reason before the developments that will run throughout the letter.

It is also important to note the progression of the examples-proofs that are furnished to illustrate and prove the defended thesis:

vv. 15-16	an example presented as an eventuality	followed by a statement of the thesis
v. 19	a real, but negative, example in the present	followed by a statement of the thesis
vv. 21-25	two real, positive examples from the biblical past	followed by a statement of the thesis

In the first part, the example is presented as a fact relating to the future, in other words, as an eventuality (ἐάν followed by the subjunctive, "if it happens that a brother or sister …") and not as a fact already realized in order not to offend the believers whom James is addressing. In the second part, one passes from the eventual to the real because the examples refer to past biblical facts that are well-known. And even here the progression is perceptible because, from the negative example illustrating faith without works, one passes to those in whom faith is accompanied by good works: if the first is negative and very brief, the following two examples of Abraham (Genesis 22 and 15) and of Rahab (Jos 2,1-24) are positive and more developed in order to emphasize the importance of good works for justification. Thus, the rhetoric is in an ascending progression. Against the most representative commentaries which consider vv. 21-25 to be the third unit of the passage (after vv. 14-17 and 18-20), the *chreia* indicates that these verses are inseparable from those that precede them, in particular from v. 18, which they illustrate and prove.

In short, the pattern of the *chreia* is the best choice because it allows taking into account the different components of the argumentation, its organization and its progression. But why has James chosen this pattern in preference to others?

4. *Why the Chreia as a Pattern of Argumentation?*

If James has chosen the *chreia* in order to present his thesis and its accompanying reasons, it is, first of all and without a doubt, because this type of argumentation was taught in all the schools as a part of the elementary exercises, the *progymnasmata*, and, therefore, was widely known. Thus, there was a greater chance that this pattern would be recognizable by those contemporaries for whom rhetorical formation was the norm.

But what is even more effective is to look for the reason for the use of the *chreia* in the components of Jas 2,14-26 themselves. Thus, the initial question clearly indicates to the reader that what is in question is a subject debated in the Christian communities of the day: if justification is obtained by faith alone, is it necessary to conclude that works have no salvific purpose? Like those questions posed to Jesus in the Gospels, the question in Jas 2,14 reflects a disagreement existing within the communities of the first century A.D.

And any debate on faith and works cannot but echo the positions of the Apostle Paul. Certainly, as several exegetes have shown, one cannot find in the Pauline letters a statement saying that for Christians good works are useless — Gal 5,6 explicitly says, in effect, the opposite: what matters is "faith working through love." Nevertheless, the thesis of Jas 2,17 and the scriptural allusions/citations of Gen 22,9 and 15,6 that accompany it are not due to chance: clearly they are alluding to Gal 3:6 and Rom 4,3.9.22.

Thus, the *chreia* allows James to discuss and criticize an opinion that refers to the Pauline letters even if it does not come from them. But because his thesis is expressed under the form of a maxim, and not as a specific *chreia* — which would require naming the author of the opinion cited, as noted by Theon and the other ancient rhetors — it does not mention Paul and thus implicitly indicates that it is not from him but is only an opinion that deforms his doctrine of justification by faith alone. In short, the chosen form of argumentation allows for combatting an erroneous opinion without polemicizing against the one (Paul) who is probably being used by those defending it to recommend it.

III. Jas 2,21-23 and Romans 4 [19]

Since Jas 2,21-23 evokes Romans 4, it is now necessary for us to compare briefly the order of the respective examples.

Like many commentators, let us say at the outset that the faith in question in Jas 2,14-26 is not designating the same reality as that of

[19] On the connection between the letters of James and Paul, see the good *status quaestionis* made by E. CUVILLIER, "'Jacques' et 'Paul' en débat. L'épître de Jacques et la tradition paulinienne (Jc 2:14-26/Ep 2:8-10, 2Tm 1:9 et Tt3:5.8b)", *NovT* 53 (2011) 273-291.

Romans 4. In Jas 2,19 (καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν), faith does not have the same meaning as in Romans 4 because the demons do not believe as Abraham believed in Romans 4, their belief being a correct utterance of the identity of Jesus (cf. Mark 1,24 / Luke 4,34; Matt 8,29 / Mark 5,7 / Luke 8,28). For in Romans 4 to believe does not consist in a series of statements but in submitting oneself totally to God and to His word; as superior spirits, the demons do not have this faith that is a total adherence to the word and the will of God/Jesus, and what they say about Jesus is not the result of an attitude of acceptance but, on the contrary, clearly expresses a rejection.

The vocabulary of justice/justification appears only in Jas 2,21.23.24, and 25. One can immediately note that the progression of the two biblical examples (Abraham and Rahab) is parallel to that in Rom 4,1-8:

Jas 2,21-25	Rom 4,1-8
Abraham	Abraham
Rahab	David

But the manner of interpreting the Old Testament texts is not the same. In Rom 4,5, Abraham is implicitly treated as impious (even if the adjective is explicitly applied to David, mentioned in v. 6), while in Jas 2,21-23, Abraham is justified because of his obedience to God. And if David and Rahab are both sinners, what James elicits from the case of Rahab is the opposite of what Paul elicits from David's in Romans 4. For in Romans 4, David is incapable of finding the friendship of God by good works because of his adultery and homicide; whereas Rahab, although a sinner, was able to be justified by her generous behavior. If, moreover, Jas 2,25 speaks of Rahab's faith, it is because she believed in the God of Israel by declaring Him to be the true God and because her positive attitude towards the two spies from Israel is explained only by her faith (Josh 2,9-11).[20]

[20] The same interpretation in Heb 11,31 (πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ᾽ εἰρήνης). On the Jewish parallels, see E. PUECH, "La Lettre de Jacques et Qumrân," *RivBib* 59 (2011) 29-55.

The order of the examples concerning Abraham — Genesis 22 before Genesis 15 — also shows that for James God justified Abraham because He knew that later the Patriarch would obey Him perfectly. His reading of the narrative from Genesis is the same as that of the Judaism of his day, according to which Abraham was justified before God because he obeyed the Lord and His Torah.

Commentators point out that the term νόμος does not appear in Jas 2,14-26: "It is important to note that James never connects the Law to the problem of justification nor to the issue of works" [21]. In its absence, one could conclude that, because the problem of Galatians and Romans is completely different, Jas 2,14-26 is in no way making an allusion to Paul's position. Indeed, the difficulty confronted by the latter is the circumcision of ethnic Christians. For Paul, having them circumcised would have meant their becoming Jews and thus subjects of the Mosaic Law. Paul, therefore, could not have failed to confront the connection to the Law since he rejected it as a means of salvation. The problem of works for Paul is thus in relation to the Law: circumcision makes one a Jew, and a Jew is subject to the Law. But here, the problem is not the passage of ethnic Christians to Judaism but that of good works (for salvation) for Christians already justified by faith and by baptism. Whether ethnic or Judaeo-Christians, all are invited to have an operative faith by coming to the aid of the poor (v. 16) and thus by putting to work what the apostolic tradition related regarding Jesus' exhortations to his disciples [22]. Because the problem was different from that of the Pauline letters, one can understand why James chose to use a maxim and not a *chreia*, which would have necessitated mentioning Paul.

IV. The Author of the Letter?

The preceding thoughts on the manner of proceeding in James raises another question, much debated today. If the Greek style and language of the letter are of an advanced level and if its *dispositio* follows the rules set by ancient Greek rhetors and further utilized by many for short argumentations during this era, who then is the

---

[21] R. PENNA, "La giustificazione in Paolo e in Giacomo," *RivBib* 30 (1982) 341.
[22] Cf. Matt 19,21 and parallels; 25,34-36; Luke 14,13; 16,19-31.

author? James, the brother of the Lord, whose name is not Greek in origin and who lived in Palestine at that time? The answer will surely be no. But could not James, the brother of the Lord, have dictated his ideas to a Hellenized amanuensis and given to the latter the care of writing and composing them according to the rules then in place? This is possible on the condition that the amanuensis had read the Scriptures like a Jew of the time. And only recently, another hypothesis has been suggested [23], that of pseudepigraphy. The study of the arrangement of Jas 2,14-26 is not sufficient for pronouncing with certainty on these two positions, both of which are completely plausible.

*   *
*

This essay has had as its main goal to demonstrate that the choice of a pattern of arrangement has a real impact on the meaning of a passage and the understanding that one must have of it. The choice of a *chreia* allowed James to repeat an opinion that had become common in some Christian communities and to criticize it, showing that it was erroneous. By presenting the common opinion as a maxim (γνώμη), he did not need to cite Paul and thereby avoided attributing to him what was only an erroneous recapitulation of his doctrine of justification.

It may be useful to recall that other passages in the Letter of James follow the same argumentative pattern [24]. And as these are not the letter's only rhetorical units that follow Greek rhetorical models, the reader is invited to verify that the author of this letter knew how to reason according to the rules of arrangement then in place in the schools and elsewhere, rules that he uses with originality. The author's rhetoric is not Semitic: for him, Greek is not only a language or a style but also what structures the development of his thought.

Pontifical Biblical Institute Jean-Noël ALETTI
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

---

[23] Cf. ASSAËL-CUVILLIER, *Jacques*.
[24] See the articles of D.F. Watson cited above.

SUMMARY

The main goal of this essay is to demonstrate that the author of the Letter of James knows how to reason according to the rules of arrangement then in place in the schools and elsewhere, rules that he uses with originality. His rhetoric is not Semitic: for him, Greek is not only a language or a style but also what structures the development of his thought. The choice of a *chreia* as the pattern of arrangement allowed him to repeat an opinion that had become common in some Christian communities and criticize it, showing that it was erroneous. By presenting this common opinion as a maxim (γνώηη), he did not need to cite Paul and thereby avoided attributing to him what was only an erroneous recapitulation of his doctrine of justification.

ANIMADVERSIONES

Old and New in the Book of Numbers [1]

"Buntscheckig", i.e. "multicolour", "variegated", "multifarious" — that is how Wellhausen describes the nature of a few verses attributed to the Jehovist in Numbers 20-21 [2]. The adjective could be applied to the Book of Numbers itself, it seems to me, since everyone recognizes its disunity. On the one hand, one finds in it long lists of names (e.g. Numbers 1,1-44; 3,14-39; 26; 33,1-49) or of geographical features (34), narratives (e.g. Num 11,1-3.4-34; 12,1-16; 13,1–14,45; 16,1–17,27; 20,1-13.14-21.22-29; 21,1-3.4-9.10-35, etc.), laws of different types (e.g. 5,1-4.5-10.11-31; 6,1-21; 7,1-89; 8,1-4; 9,1-14; 15,1-16.17-21.22-31.37-41, etc.) and some poetic passages (e.g. 6,22-27; 10,35-36; 21,14-15.17-18.27-30, and Balaam's oracles in Numbers 23–24). This is however only one side of the problem. The second is that we do not find in Numbers any continuity between the different sections of the book. We have something like a juxtaposition of *membra disiecta* rather than a series of coherent units [3]. The reader looks in vain for something similar to a narrative such as Exodus 1–15, where the different sources are arranged in a logical and chronological order. Moreover, it is very difficult to see continuity or development in the pieces attributed to any of the sources present in Numbers.

I. The different facets of the problem — J. Wellhausen and M. Noth

Scholars have proposed several, often contradictory, explanations of this problematic situation [4]. M. Noth is probably one of the most often quoted commentators in the field. The sentence which is very often repeated summarizes the debate very well:

---

[1] This is a slightly revised version of a conference given at the international SBL Congress in Amsterdam, 22-26 of July, 2012.

[2] J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des alten Testaments* (Berlin [3]1899 = Berlin 1963) 108.

[3] The expression *membra disiecta* comes from the Latin poet Horace (*Satires*, 1.4.62).

[4] For a summary of the positions, see T. RÖMER, "De la périphérie au centre: Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque", *The Books of Leviticus and Numbers* (ed. T. RÖMER) (BETL 215; Leuven 2008) 3-34, esp. 22-32 ("Les Nombres: un livre-pont?").

> "If we were to take the Book of Numbers on its own, then we would not think so much of 'continuous sources' as of an unsystematic collection of innumerable pieces of tradition of very varied content, age, and character ('Fragment Hypothesis')" [5].

I will come back to this sentence later on. It is however clear, according to M. Noth, that the Book of Numbers contains "fragments" rather than long coherent units. But M. Noth probably did not know that J. Wellhausen had expressed an opposite opinion a century earlier:

> "It is an established fact that the sources Q [the Priestly Writer] and JE continue after Genesis up into the Book of Joshua. It is also proven that, in the book of Exodus and in the following books, JE is an independent source and not a complement to Q [the Priestly Writer]. This is still clearer in this case than in the Book of Genesis. [...] Had source criticism started with the Book of Exodus and the Book of Numbers instead of starting with the Book of Genesis, the so-called Complement Hypothesis would have never come to be" [6].

This passage opens the discussion about the books Exodus — Numbers, and Wellhausen was most probably thinking more of Exodus than of Numbers. He was also tired of discussing other hypotheses that arose, most of the time, in studies on the Book of Genesis. His enthusiasm abates, however, when he has to cope with the specific problems in Numbers. For instance, he must admit that the source J — the Yahwist — disappears almost completely after Balaam's blessing (Numbers 22–24), and can be found, perhaps, only in Num 25,1-5 and Deut 34,7b in the rest of the Pentateuch [7]. What do we find in Numbers, besides P, if J — this "splendid narrative book" [8] — is absent?

But the same M. Noth I quoted somewhat earlier corrects his first impression and comes to a more nuanced opinion:

> "But it would be contrary to the facts of the matter, as will be already clear from the account of the book, to treat Numbers in isolation. From the first, the book has belonged, in the Old Testament canon, to the larger whole of the Pentateuch, and scholarly work on the book has consistently maintained that it must be seen in this wider context. It is, therefore, justifiable to approach the book of Numbers with the results of Pentateuchal analysis achieved elsewhere and to expect the continuing Pentateuchal 'sources'

---

[5] M. NOTH, *Numbers* (OTL; London 1968) 4 [German original: 1966].

[6] WELLHAUSEN, *Composition*, 61.

[7] WELLHAUSEN, *Composition*, 116.

[8] "[…] dieses herrliche Erzählungsbuch" (WELLHAUSEN, *Composition*, 116).

here, too, even if, as we have said, the situation in Numbers, of itself, does not lead us to these results. [...] We must, rather, keep in mind the peculiar position and function of the book within the framework of the Pentateuch. Only thus can we explain the peculiar nature of the book of Numbers" [9].

It was worth quoting M. Noth at length just to pinpoint with more clarity his dilemma. On the one hand, he is aware of the peculiarities of the book and, on the other, he does not want to contradict himself, in particular with what he said in his commentary on Exodus. This is the reason why he continues to speak of sources, as in the rest of the Pentateuch. He adds one more aspect, however, namely that we find in Numbers a series of late texts, or later forms of the classical sources: "It is simply not practicable simply to proceed to a division of the textual material among the Pentateuchal sources J, E and P (and, in any event, it would have to be a question of secondary forms of these sources)" [10]. The reason for the presence of later insertions is explained in two ways by M. Noth. First, because "any ordinances or actions which had to be attributed to Moses would have to be inserted here [...]" [11]. Second, this was the right place to introduce allusions and instructions to the impending entrance into the land (or conquest of the land). In other words, the composition of the Book of Numbers can be compared to the preparation of luggage before a long journey. At the beginning of the operation, everything is arranged according to a clear plan. At the end — and here we are in the Book of Numbers, especially in Numbers 26–36 — we have a long series of heterogeneous and heteroclite items added at the last minute, often after reopening the suitcase.

We can sum up this short discussion with J. Wellhausen and M. Noth quite briefly. First, it is obvious – to say it with M. Noth again — that "There can be no question of the unity of the Book of Numbers, nor of its originating from the hand of a single author" [12]. Second, there is grist to the mill of every theory, or almost, since our two great scholars changed their minds after coping with the difficulties of the book and were forced to nuance their first statements with several corollaries.

---

[9] NOTH, *Numbers*, 4-5.
[10] NOTH, *Numbers*, 5. Italics are mine. Cf. also 9, on Numbers 26–36.
[11] NOTH, *Numbers,* 9.
[12] NOTH, *Numbers*, 4.

II. Some recent attempts to solve the problem [13]

In recent years, the Book of Numbers has become the new battleground of Pentateuchal research. Usually, studies on the Pentateuch start with Genesis. This was already the case with H.B. Witter (1711), J. Astruc (1753) and K.D. Ilgen (1798) and remains true for many recent attempts [14]. A change occurred with some theses and basic works on the fourth book of the Torah. Let me mention a few of them, namely the work by Mary Douglas, and the theses of T.D. Olson, O. Artus, R. Achenbach, and W.W. Lee [15]. Some important commentaries have also appeared in the past ten years (L. Schmidt, H. Seebass, B.A. Levine, R.P. Knierim – G.W. Coats, I. Cardellini) [16].

---

[13] My main source is Römer, "De la périphérie au centre", 28-32.

[14] R. Rendtorff and E. Blum started their study with Genesis 28,10-22; see R. Rendtorff, "Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in Gen 28,10-22", *ZAW* 94 (1982) 511-523; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 7-45. See also J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CT – London 1975); C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1993), whose starting point is Genesis 39; D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis.* Historical and Literary Approaches (Louisville, KY 1996).

[15] M. Douglas, *In the Wilderness.* The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers (JSOTSS 158; Sheffield 1993); D.T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New.* The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch (Chico, CA 1985); O. Artus, *Études sur le livre des Nombres*. Récit, histoire et loi en Nombres 13,1 – 20,13 (OBO 157; Fribourg Suisse – Göttingen 1997); R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora.* Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch (BZAR 3; Wiesbaden 2003); W.W. Lee, *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign* (Grand Rapids, MI – Cambridge 2003); see also C. Frevel – T. Pola – A. Schart (eds.), *Torah and the Book of Numbers* (FAT 2.62; Tübingen 2013); I had no access to the latter volume when writing this article.

[16] B.A. Levine, *Numbers 1–20.* A New Translation with Introduction and Commentary (AB 4; Garden City, NY 1993); Id., *Numbers 21-36.* A New Translation with Introduction and Commentary (AB 4B; Garden City, NY 2000); J. Scharbert, *Numeri* (DNEB 27; Würzburg 1992); L. Schmidt, *Das 4. Buch Mose Numeri: Kapitel 1,1–10,10.* Übersetzt und erklärt (ATD 7.1; Göttingen 2004); Id., *Das 4. Buch Mose Numeri: Kapitel 10,11–36,13.* Übersetzt und erklärt (ATD 7.2; Göttingen 2004); H. Seebass, *Numeri 10,11–22,1* (BKAT 4,2; Neukirchen-Vluyn 2003); Id., *Numeri 22,2–36,13* (BKAT 4,3; Neukirchen-Vluyn 2007); R.P. Knierim – G.W. Coats, *Numbers* (FOTL 4; Grand Rapids, MI 2005); I. Cardellini, *Numeri 1,1–10,10.* Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici. Primo Testamento 4.1; Milano 2013).

These works follow different lines that can be divided, for practical purposes, into four main categories [17]. In the first place, several authors continue to work with "sources", and especially the classical sources, even though most of these authors recognise the presence of later outgrowths on these same sources in Numbers. Some are faithful to J. Wellhausen and especially M. Noth [18], others belong to a group sometimes called the "neo-documentarians" [19]. All of them, notwithstanding differences in the results, distinguish continuous sources in Numbers in spite of the heterogeneous character of much of the material found in the book. There are enough connections and common elements among narratives, laws, and lists, to gather them into two or three baskets. What does not enter these "baskets" is to be explained as later developments of these "sources", or later shoots grafted onto them [20].

The second group is lead by R. Achenbach and his mentor, E. Otto [21]. They see in Numbers one of the latest literary compositions of the Pentateuch that is to be understood as the result of a redactional process. Put briefly, Num-

[17] For more details, see L. SCHMIDT, "Literatur zum Buch Numeri", *TR* 63 (1998) 241-266; ID., "Neuere Literatur zum Buch Numeri (1996-2003)", *TR* 70 (2005) 389-407; H. SEEBASS, "Zum Stand der Pentateuchforschung. Das Buch Numeri", *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism.* A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on Occasion of His 70th Birthday (eds. F. GARCÍA MARTÍNEZ – E. NOORT) (VTS 73; Leiden 1998) 109-121; T. RÖMER, "De la périphérie au centre: Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque", *The Books of Leviticus and Numbers* (ed. T. RÖMER) (BETL 215; Leuven 2008) 3-34; H. SEEBASS, "Das Buch Numeri in der heutigen Pentateuchforschung", *The Books of Leviticus and Numbers* (ed. T. RÖMER) (BETL 215; Leuven 2008) 233-259; I. CARDELLINI, "Il libro dei Numeri alla luce degli studi recenti", *Lateranum* 76 (2010) 57-71.

[18] See the commentaries listed in n. 16.

[19] See especially B.J. SCHWARTZ, "Does Scholarship's Critique of the Documentary Hypothesis Constitute Grounds for its Rejection?", *The Pentateuch.* International Perspectives on Current Research (eds. T.B. DOZEMAN – K. SCHMID – B.J. SCHWARTZ) (FAT 78; Tübingen 2011) 3-16; J. BADEN, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (FAT 68; Tübingen 2009); ID., *The Composition of the Pentateuch.* Renewing the Documentary Hypothesis (Anchor Bible Reference Library; New Haven, CT 2012).

[20] This is the case of L. Schmidt and H. Seebass, for instance. See L. SCHMIDT, *Das vierte Buch Moses.* Numeri 10,11–36,13 (ATD 7,2; Göttingen 2004) 2-4; SEEBASS, "Das Buch Numeri", 238-239.

[21] See ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora*; to be complemented by "Die Erzählung von der gescheiterten Landnahme von Kadesch Barnea (Numeri 13–14) als Schlüsseltext der Redaktionsgeschichte des Pentateuch", *ZAR* 9

bers is part of a double process. First, Numbers functions as a linchpin between a priestly composition present mainly in Genesis – Leviticus, on the one hand, and Deuteronomy and the Deuteronomistic work, on the other. Second, there are visible traces of two compositional projects in Numbers. In the first, called the Hexateuch, the possession of the land was still contemplated as a real possibility by the returnees from the exile. In the second, the Pentateuch, this was excluded and, therefore, the Book of Joshua remained outside the authoritative and normative writings of postexilic Israel, and the work ended with Moses' death in Deuteronomy 34 [22]. To these redactional layers — Hexateuch and Pentateuch redactions — R. Achenbach adds three series of theocratic redactions stemming from the Second Temple community in Jerusalem, especially in Numbers 1–10 and 26–36 [23]. Obviously the compositional process integrates older traditions, especially in Numbers 13–14 and 21 [24]. This is not the place for a thorough evaluation of this complex and painstaking study that has the merit of enhancing the importance of post-exilic redactional work. Two are the objections raised in recent book reviews [25]. In the first place, the work is sometimes too rigidly mechanical. In some occurrences, for instance, suffixes are added by one or the other redaction. In the second place, there is not enough room for exceptions to the rule, namely short redactional interventions at some points only.

(2003) 56-123 and "Numeri und Deuteronomium", *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (Hrsg. E. OTTO – R. ACHENBACH) (FRLANT 206; Göttingen 2004) 123-134. For E. Otto, see especially *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch* (FAT 30; Tübingen 2000). See now also R. ALBERTZ, "A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers? The Late Priestly Layers of Num 25–36", *ZAW* 125 (2013) 220-233.

[22] See, for instance, R. ACHENBACH, "Pentateuch, Hexateuch und Enneateuch. Eine Verhältnisbestimmung", *ZAR* 11 (2005) 122-154; cf. also T. RÖMER – M. BRETTLER, "Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch", *JBL* 119 (2000) 401-419; ID., "La mort de Moïse et la naissance de la première partie du canon biblique", *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition – Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne* (eds. P.S. ALEXANDER – J.-D. KÄSTLI) (Lausanne 2007) 27-39.

[23] See, for more details, R. ACHENBACH, "Der Pentateuch, seine theokratische Bearbeitungen und Josua – 2 Könige", *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (eds. T. RÖMER – K. SCHMID) (BETL 203; Leuven 2007) 225-254.

[24] For Numbers 13–14, see ACHENBACH, "Die Erzählung von der gescheiterten Landnahme von Kadesch Barnea (Numeri 13–14)".

[25] See the review by C. NIHAN in *RBL* (http://www.bookreviews.org).

Be that as it may, the third way of proceeding is an attempt to avoid some of the aforementioned dangers [26]. The scholars belonging to this third category prefer speaking of *Fortschreibung*, i.e. modification, rewriting, updating, and reworking of former texts, laws, and narrative traditions. Most of the texts in Numbers could belong to this category [27]. Two examples may suffice to illustrate the insight. Num 20,1-13* can be taken as a first clear instance of rewriting. The wonder performed by Moses who makes water gush from a rock is a doublet of the same narrative found in Exod 17,1-7. Both wonders occur at the same place, Meriba. Num 20,1-13* can be easily explained as a "corrected and revised edition" of Exod 17,1-7 [28]. Num 35,1-34 is another example, this time in the juridical field. The laws on blood revenge and the cities of refuge in Numbers 35 are meant to correct, modify, and complement laws found elsewhere, namely in Exod 21,12-14; Deut 4,41-43; 19,1-3 [29]. Numbers 35 is attributed by most exegetes to a late priestly school of thought.

Let us add two remarks to this short presentation. First, it has become evident that the authors who pinpoint the presence of later expansions (*Fortschreibungen*) in the Book of Numbers belong to different exegetical traditions, for instance L. Schmidt, H. Seebass, and Th. Römer, among others. There is a certain consensus on this point. Second, the main problem is — obviously — to determine with more precision what these expansions are, and to explain their origin and their nature. It is also important to distinguish them from the more ancient parts of the Book of Numbers. This is where we find very different opinions.

There is a fourth category of works on Numbers that is rarely mentioned, although well represented in the present-day exegetical world. I have in mind those works that are usually aware of the numerous difficulties, but they do not take them into account in their exegesis of the text. They take only the "final form" into consideration. One main representa-

---

[26] Cf., for instance, T. RÖMER, "Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers", *Reflection and Refraction.* Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld (eds. R. REZETKO et al.) (SVT 113; Leiden – Boston 2007) 419-445.

[27] See the list of texts in RÖMER, "De la périphérie au centre", 29-32; and in SEEBASS, "Das Buch Numeri", 238.

[28] See, for instance, C. NIHAN, "La mort de Moïse (Nb 20,1-13; 20,22-29; 27,12-23) et l'édition finale du livre des Nombres", *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (eds. T. RÖMER – K. SCHMID) (BETL 203; Leuven 2007) 145-182.

[29] For a study on this text's relationship with Joshua 20 and 21, see L. SCHMIDT, "Leviten- und Asylstädte in Num. xxxv und Jos. xx; xxi 1-42", *VT* 52 (2002) 103-121.

tive of this tendency is Mary Douglas [30]. The basis of her study is the anthropological antithesis of "pure" and "impure" [31]. What is pure fosters life and what is impure is a danger because it can cause death. Influenced by E.E. Evans-Pritchard and above all É. Durkheim, she discovers a concentric structure of thirteen units in the Book of Numbers, in a neat alternation of legal and narrative sections. In a similar way, G.W. Coats and R.P. Knierim, and their disciple W.W. Lee, study mainly the structure and organization of the final text, trying to find "coherence" in what looks at first sight rather messy [32].

Along the same line, but in a different spirit, some authors concentrate their attention on the philological and stylistic aspects of the book rather than on the literary problems. On that basis, they elaborate its theology [33]. Philology and theology were the two main interests of an earlier series of commentaries initiated by C.F. Keil and F. Delitzsch in the nineteenth century, and translated into English [34].

The question is of course whether this type of commentary does justice to the serious problems raised by Numbers. These commentaries nonetheless contain a great number of interesting remarks on the text [35].

This list is not complete and does not intend to be complete. Its purpose is only to give an overview of the main directions taken by recent

---

[30] See especially M. DOUGLAS, *In the Wilderness.* The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers (JSOTSS 158; Sheffield 1993).

[31] See M. DOUGLAS, *Purity and Danger.* An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo (ARK Paperbacks; London 1966, 2003).

[32] R.P. KNIERIM, "The Book of Numbers", *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte.* Festschrift R. Rendtorff (Hrsg. E. BLUM et al.) (Neukirchen-Vluyn 1990) 155-163 = ID., *The Task of Old Testament Theology.* Substance, Method and Cases (Grand Rapids, MI 1995) 380-388; G.W. COATS – R. KNIERIM, *Numbers* (FOTL 4; Grand Rapids, MI 2005); W.W. LEE, *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign* (Grand Rapids, MI 2003); ID., "The Conceptual Coherence of Numbers 5,1–10,10", *The Books of Leviticus and Numbers* (ed. T. RÖMER) (BETL 215; Leuven 2008) 473-489. Cf. O. ARTUS, "Le problème de l'unité littéraire et de la spécificité théologique du livre des Nombres", *The Books of Leviticus and Numbers* (ed. T. RÖMER) (BETL 215; Leuven 2008) 121-143.

[33] See, among others, P.J. BUDD, *Numbers* (WBC 5; Waco, TX 1984); T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers* (NICOT; Grand Rapids, MI 1993).

[34] See, on Numbers, C.F. KEIL, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (BCAT 1.2; Giessen – Basel 1870, [3]1987); English translation: C. F. KEIL – F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*. Volume I: The Pentateuch (Grand Rapids, MI 1980).

[35] This is also true of the earlier and still valuable commentary by G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC; Edinburgh 1903).

research on the Book of Numbers in recent years. There are other essays, but they are more marginal, at least in my opinion. I may be wrong, of course, and the future will decide on this point as on many others.

III. Is the Priestly Writer present in Numbers?

Let me come to my third question. Among the recent monographs that have had a strong influence on the exegesis of the Book of Numbers one has to mention that of T. Pola. The reason is well-known: T. Pola affirms that the Priestly Writer is absent from Numbers since it reaches its natural conclusion in Exodus 40* [36]. This has two main consequences. First, the source which is often considered as the "red thread" going through the Pentateuch is absent from the Book of Numbers, and second, one has to look elsewhere for a logical and theological link between Numbers and the rest of the Pentateuch [37].

The reasons given by T. Pola are manifold, and it will be impossible to discuss all of them in this short article. In short, the main arguments are five. (1) In ancient Near Eastern myths, a creation account ends with the building of a temple dedicated to the creator of the universe. For this reason, the most natural and fitting conclusion to the Priestly Writer's creation account in Genesis 1 would be the consecration of the sanctuary in Exodus 40. (2) In Numbers, the basically cultic community becomes an *ecclesia militans*, namely a nation of warriors that prepares itself for the conquest of the land. (3) There is a drastic change of atmosphere in the texts traditionally attributed to the Priestly Writer in the Book of Numbers. Sin, rebellion, and punishment create a negative atmosphere unknown in earlier stages of the source. (4) It becomes more and more difficult to determine with precision what the priestly texts in the Book of Numbers are. Moreover, the texts attributed to the Priestly Writer have little to do with each other. (5) It is also very difficult to find the typical vocabulary and themes of the Priestly Writer in Numbers [38].

---

[36] T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift.* Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn 1995).

[37] See especially J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin 1905) 336: "Es ist als ob P der rote Faden sei, an dem die Perlen von JE aufgereiht werden"; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 11; English translation: *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, NJ 1972).

[38] As we saw earlier, this holds true for all the pentateuchal sources. For a summary of these objections, see J.L. SKA, "Le récit sacerdotal: une 'histoire sans fin'?", *The Books of Leviticus and Numbers* (ed. T. RÖMER) (BETL 215; Leuven 2008) 631-653, here 634-635.

I have answered most of these objections elsewhere [39]. Let me come back only to the first matter, the connection between creation and temple [40]. The question I would like to ask is the following: is the construction of a temple necessarily the final conclusion of a creation myth? Answering this question will enable us to cope with the question of P's ending.

Let me start with the most important parallel to Genesis 1, namely the Babylonian myth *enuma elish*. I do not intend to analyse this myth in detail. My only concern is to understand better its purpose. I would suggest that one of the main purposes of *enuma elish* is theological and political, namely to establish the universal rule of Marduk and Babylon over the Babylonian empire. Since Marduk is the creator of the universe, and since he resides in his temple, the *Esagila*, in Babylon, it follows naturally that Babylon is the residence of the ruler of the universe.

Coming to Genesis 1, we have to adjust to another mentality. The creator of the universe is not the founder of a world empire. The text establishes, nonetheless, that this God, the creator of the universe, who eventually reveals himself as the God of Israel, is responsible also for the whole universe. A first proof of this can be found in the Flood Story (Genesis 6–9), and surely in the Priestly version of it. More important for our purpose, the creator and ruler of the universe organises the world after the Flood. This is well illustrated in the so-called "Table of the Nations" in Genesis 10*[41]. There is no question of wars and conquests. Every nation receives a piece of land, and the whole world is populated with these different nations, each one speaking its own language. Three times, the Priestly Writer repeats the same refrain with only slight variations: "[...] These are the descendants of Japheth [Cam, Sem] in their lands, with their own language, by their families, in their nations" (10,5.20.31). The occupation of the earth is a peaceful process that occurs under God's benevolent supervision. Each nation has

---

[39] Cf. SKA, "Une histoire sans fin", 636-653.

[40] Cf. RÖMER, "De la périphérie au centre", 8-9. The most important study on the topic is that by M. WEINFELD, "Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord – The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1–2:3", *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de Henri Cazelles* (éd. A. CACQUOT – M. DELCOR) (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn 1981) 501-512; the idea is already present in B. JACOB, *Das erste Buch der Tora.* Genesis (Berlin 1934) 67.

[41] See, especially, G.L. PRATO, "Dalla geografia neutrale alla mappa ideologica centralizzata: la "tavola dei popoli" (Gn 10) da testo delle origini a immagine normativa", *Biblica et semitica.* Studi in memoria di Francesco Vattioni (ed. L. CAGNI) (Napoli 1999) 511-546 = *Identità e memoria nell'Israele antico.* Storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 16; Brescia 2010) 80-124; T. HIECKE, *Die Genealogien der Genesis* (BHS 39; Freiburg im Breisgau 2003).

its own "land" (ארץ) and its own language (לשון) [42]. But the attentive reader cannot but notice the absence of *one* nation, the nation that matters for the original audience of these texts, namely Israel. The answer comes immediately afterwards, in Gen 11,27, the genealogy of Sem, ending with Abraham. The answer is clear, i.e. God does not assign a specific country to Israel because Israel does not exist yet. But the reader can draw a logical conclusion from the juxtaposition of Genesis 10 with Genesis 11. If God, the creator of the universe, allotted a country to each nation, it is normal to expect him to do the same for the nation the ancestor of which is Abraham.

The other parts of the Priestly Writer confirm this first impression. The most important Priestly text in the Abraham cycle is Genesis 17 [43]. This divine oracle contains three main promises: (1) God will be the God of Abraham's descendants — "I will establish my covenant between me and you, and your offspring after you throughout their generations, for an everlasting covenant, to be God to you and to your offspring after you" (Gen 17,7). (2) God promises Abraham numerous descendants: "And I will make my covenant between me and you, and will make you exceedingly numerous" (17,2); "As for me, this is my covenant with you: You shall be the ancestor of a multitude of nations" (17,4); (3) The promise of a land: "And I will give to you, and to your offspring after you, the land where you are now an alien, all the land of Canaan, for a perpetual holding; and I will be their God" (17,8).

The first promise is repeated in Exod 29,45-46: "I will dwell among the Israelites, and I will be their God. And they shall know that I am the Lord their God, who brought them out of the land of Egypt that I might dwell among them; I am the Lord their God." This happens just before God takes possession of the sanctuary in Exod 40,34-35.

The second promise is carried out in Exod 1,7: "But the Israelites were fruitful and prolific; they multiplied and grew exceedingly strong, so that the land was filled with them." This is a very well-known fact, and does not require any further explanation.

The third promise creates a real problem, and there is no doubt about it. Nevertheless it would be very strange if there were no answer to this ques-

---

[42] In Isaiah 40–55, the God of Israel is the ruler of the universe and the lord of all nations as well. See C. STREIBERT, *Schöpfung bei Deuterojesaja und in der Priesterschrift.* Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 8; Frankfurt/Main 1993).

[43] See B. ZIEMER, *Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17* (BZAW 350; Berlin – New York 2005); see also the somewhat problematic source-critical study by P. WEIMAR, "Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte", *ZAW* 100 (1988) 22-60.

tion in the Priestly Writer [44]. At least the reader has the right to expect an answer, since the question is already present in Genesis 10, as we have seen.

To affirm that the cult is the only real interest of the Priestly Writer and that the conclusion is reached when God enters the sanctuary in Exodus 40 would be theologically very unsatisfactory. Is the God of the Priestly Writer one of those modern politicians who forgets all his/her promises once elected and occupies a cosy power position? *Hic manebimus optime* — "Here we can stay very well", this could God say when occupying the sanctuary prepared by Israel, and waiting for juicy sacrifices and flavourful incense [45]. God — the Lord of Israel — may be happy, but the original readers were surely not.

The answer, in the opinion of several scholars, and I am one of them, is to be found in the Book of Numbers, and namely in Numbers 13–14*, in the Priestly version of the exploration of the land. In my opinion, the answer is threefold. (1) From the start it is clear that the land is given, since Num 13,2 uses no longer the future — "I will give" — as in all the promises, but a form of the present: "I am giving" — אני נתן — which is performative language [46]. (2) The exploration of the land is not, as in the parallel version of the story, a spying operation preparing for an invasion. It is a juridical act, a way of taking possession of the land *de iure*, before it will be possible to take possession of it *de facto*. This is the reason why the Priestly Writer chooses a very special vocabulary to describe the exploration of the land, namely the verb תור, "to go through", "to travel through", "to travel up and down." (3) The third element is the clear explanation why the land was not occupied *de facto*. The reason is Israel's rebellion and refusal to enter the land, not God's decision to remain in the desert to be served by an entire nation. The God who was able to give a land to every nation on the surface of the earth must be able to give a land to Israel, the chosen people. As usual in the biblical world, if this does not happen, the fault must be not with God, but with the human partners. And this is what Numbers 13–14 explains at length. For all these reasons,

---

[44] See, among others, C. FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern.* Zum Ende der Priesterschrift (HBS 23; Freiburg i. Breisgau 2000); H. SEEBASS, "'Holy' Land in the Old Testament: Numbers and Joshua", *VT* 56 (2006) 92-104. I am also using some insights from the research of B. Velčič who is writing a thesis on this topic.

[45] *Hic manebimus optime,* "Here we will stay very well" is a sentence pronounced by a Roman centurion and reported by Titus Livius in his *Ab Urbe condita libri*, V, 55. This sentence convinced the Romans to stay in Rome after the destructions caused by the Gallic invasions in 391-390 BCE.

[46] N. LOHFINK, "Die Landverheissung in Numeri und das Ende der Priesterschrift: Zu einem rätselhaften Befund im Buch Numeri", *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V* (SBAB 38; Stuttgart 2005) 273-292.

it seems to me realistic to look for sections of the Priestly Writer in the Book of Numbers, especially in Numbers 13–14.

As for the other objections, let me summarize what I have developed elsewhere at length [47]. (1) The vocabulary is not always a decisive element in the attribution of a text to a given source. Style is decisive, vocabulary is not, because the vocabulary depends on the topic developed. On the basis of vocabulary only, it would be possible to demonstrate that *War and Peace* and *Anna Karenina*, or *Middlemarch* and *Scenes of Clerical Life*, were not written by the same authors [48]. By the way, the same T. Pola recognizes that his post-priestly redactor in Numbers "grundsätzlich in der Stilistik von P^g [bleibt]." In other words, Pola's objections against the presence of P in Numbers are all in all more ideological that literary.

(2) The atmosphere in Numbers is negative, whereas it is more positive in the Priestly texts in Genesis – Leviticus. This is a tricky argument since "atmosphere" is a very vague concept. Nonetheless, it seems to me somewhat daring to affirm that P cannot be negative. For what reason? This looks likes a *petitio principii*: it cannot be, and therefore it is not present. On the other hand, there are negative elements in the Priestly Writer, such as the violence that fills the universe (Gen 6,11.13: חמס) and the Egyptians' brutality (Exod 1,13.14: פרך). There are negative elements in the wilderness narratives as well, in Numbers 13–14 ("calumny of the land", דבת־ארץ; Num 13,32; cf. 14,37), and in Numbers 20 (20,12, lack of faith) [49].

(3) Israel becomes an *ecclesia militans* in Numbers. This means disregarding one of the main features of the Priestly Writer, namely its conciliatory and pacifist tendency [50]. In Numbers 13–14, the exploration of the land has nothing to do with the sending of spies to prepare for the conquest. The twelve representatives of Israel go through the whole land and take possession of it in a juridical procedure similar to the *ambulatio*. The latter word is a technical term borrowed from Roman Law that describes the way a piece of land becomes somebody's property *de iure*, and not yet *de facto*, when he or she goes walking through this whole piece of land. The rest of Numbers 13–14 explains the reason why Israel does not take possession of the land *de facto*.

---

[47] SKA, "Une histoire sans fin", 636-653.

[48] For the style of the Priestly Writer, the basic work is still the one by S.E. MCEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50; Rome 1971).

[49] See N. LOHFINK", Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung", *Die Zeit Jesu.* Festschrift Heinrich Schlier (Hrsg. G. BORNKAMM – K. RAHNER) (Freiburg 1970) 38-57 = *Studien zum Pentateuch* (SBAAT 4; Stuttgart 1988) 169-189.

[50] See N. LOHFINK, "Die Schichten des Pentateuch und der Krieg", *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Hrsg. N. LOHFINK) (QD 96; Freiburg i. Br. 1983) 51-110 = *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart 1988) 255-315.



Not all is said on the topic, admittedly, and a more complete argumentation is indispensible if one wants to demonstrate that the Priestly Writer is actually present in the Book of Numbers. My purpose was to show that we have enough grounds to believe that this investigation will not be in vain. I am thinking in particular of Numbers 13–14; 20,1-13; and 27. In other words, it seems unlikely to me that the Priestly Writer could stop before answering some basic questions, one of them being the question of the land. This is first of all a question of narrative logic [51].

Where to look for the conclusion drawn by the Priestly Writer is another question. In my opinion, however, the conclusion by the Priestly Writer could be an open conclusion, which is not unusual in biblical literature. “Tomorrow is another day”, as Margaret Mitchell would say [52].

Via della Pilotta, 25 Jean Louis SKA
I – 00187 Rome (Italy)

---

[51] It was not possible to discuss the thesis of J. Wöhrle in this article. See J. WÖHRLE, “The Un-Empty Land: The Concept of Exile and Land in P”, *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts* (eds. E. BEN ZVI – C. LEVIN) (BZAW 404; Berlin – New York 2010) 189-206; ID., *Fremdlinge im eigenen Land.* Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte (FRLANT 246; Göttingen 2012). The author affirms that the land is already given to the patriarchs in P, in Genesis 17, and is given anew to each generation. The patriarchs are usufructuaries, but not proprietors of the land. The only proprietor of the land is God. This may be true according to the strongly theological language adopted by P in Genesis 17 and elsewhere. From God’s perspective the land is obviously given, especially if the covenant is unilateral. In other words, the land is given *de iure*. But is the land taken *de facto*? See N. LOHFINK, “Wann hat Gott dem Volk Israel das den Vätern verheissene Land gegeben? Zu einem rätselhaften Befund im Buch Numeri”, *Väter der Kirche.* Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag (Hrsg. J. ARNOLD – R. BERNDT – R.M.W. STAMMBERGER) (Paderborn 2004) 9-30. More important, in Gen 17,8 and 48,4, God promises to Abraham and Jacob to give them the land as “eternal possession” – אחזת עולם. Is this compatible with the idea that usufruct of the land must be given anew to each generation? The latter idea seems to be closer to Heb 13,14 than to P’s theological and juridical language.

[52] See SKA, “Une histoire sans fin”, 636-639. *Tomorrow is another day* are the last words of the novel *Gone with the Wind*, by Margaret Mitchell (1936).

SUMMARY

Among the numerous questions raised by the Book of Numbers, this article treats three of them: (1) The unique complexity of the Book of Numbers; (2) The four main types of solutions proposed by scholars, namely different versions of the documentary hypothesis; two main and three secondary redactional layers (R. Achenbach); a series of *Fortschreibungen*; a mere synchronic reading of Numbers; (3) The presence or absence of the Priestly Writer in Numbers.

Heavenly Chariots and Earthly Rebellion in Zechariah 6

Scholars have long noted several exegetical difficulties presented by Zech 6,5-6 [1]. For example, despite four different colors of horses being mentioned in vv. 2-3, only three colors are mentioned in v. 6. Likewise, v. 5 leads one to expect that the four points of the compass are in view, corresponding to the four groups of chariots and horses, yet not all directions are mentioned in v. 6. These are not insuperable difficulties [2], since these "omissions" can plausibly be attributed to the selectivity granted to any author when choosing to focus a reader's attention upon particular details. A more serious difficulty is presented by the introductory אשׁר־בהּ of v. 6, the grammar of which has been felt to be especially problematic [3]. Petersen concludes that there is a lacuna at the beginning of the verse [4], but C. Meyers and E. Meyers seek to explain the MT of v. 6 as follows:

> The Hebrew *ʾšr-bh* ('with [which]') at the beginning of the verse refers to 'chariot,' which is specified before each horse group in verses 2-3 and which is feminine singular. The preposition *(b)* is the same as in verses 2-3, where *b* ('with') appears before each usage of 'chariot.' The verb 'going out' *(yṣʾym)* is masculine plural and thus refers to the horses and not the chariot; the horses are the subject and the chariot is in an oblique case. The term *ʾšr-bh* should thus be understood distributively: 'with it (the chariot) the black horses were going out; and the white ones, etc.' [5]

---

[1] See, *inter alia*, I. Willi-Plein, *Haggai, Sacharja, Maleachi* (ZBK 24/4; Zürich 2007) 113; H.-G. Schöttler, *Gott inmitten seines Volkes.* Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6 (TTS 43; Trier 1987) 142-143.

[2] Cf. M. Hallaschka, *Haggai und Sacharja 1–8.* Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 411; Berlin 2011) 251, n. 569; M. Stead, *The Intertextuality of Zechariah 1–8* (LHBOTS 506; New York – London 2009) 213-214.

[3] See, e.g., Hallaschka, *Haggai und Sacharja 1–8*, 250; Schöttler, *Gott inmitten seines Volkes*, 143.

[4] D. Petersen, *Haggai and Zechariah 1–8* (OTL; Philadelphia, PA 1984) 263-264.

[5] C. Meyers – E. Meyers, *Haggai, Zechariah 1–8* (AB 25B; Garden City, NY 1987) 324; cf. P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome [2]2006) § 145 (relative pronoun אשׁר) and § 156 (*casus pendens*). The resumptive pronominal suffix of בהּ is typically understood to refer to the feminine מרכבה from vv. 2-3 (so Hallaschka, *Haggai und Sacharja 1–8*, 250-251) rather than to רוח or ארץ, neither of which would make sense.

They translate accordingly: “The one with the black horses was going out to the northland; and the white ones went out after them; the dappled ones went out to the southland” [6]. Such a rendering represents what is probably the most plausible interpretation of the MT as it currently stands.

Nevertheless, regardless of whether or not one emends the MT of vv. 5-6, one still cannot escape a certain sense of letdown with the various proposed readings of the pericope as a whole. Despite all the martial imagery of this vision as well as its counterpart in 1,7-17, in the end it appears to play very little role in the message of these visions. Chariots and horses are commonly linked with warfare in the Hebrew Bible and create an expectation of battle and armed combat [7], yet as traditionally interpreted neither 1,7-17 nor 6,1-8 bear obvious traces of military struggle — their initial impression is, much to the reader’s surprise, remarkably non-violent. Stead admits that this is a conspicuous gap in the vision of 1,7-17 and he suggests that militaristic overtones “have been omitted for rhetorical effect, to create a jarring dissonance” [8]. As far as 6,1-8 is concerned, he attempts to argue for a “bellicose edge to the role of YHWH’s emissaries” by suggesting that the “bronze mountains” of v. 1 are to be associated with the divine warrior motif of Isa 45,2 and Habakkuk 3. This is quite obviously highly speculative, as he himself admits [9]. A more straightforward explanation is proposed by Cantrell, who simply suggests a diplomatic function to the horses and chariots of Zechariah 1 and 6 [10].

On closer examination, however, such explanations are not persuasive. For example, the patrol’s report that “all the earth is at peace” in 1,11, when coupled with the angel of YHWH’s lament in v. 12, implies that the time is ripe for judgment on the earth [11]. The subsequent references to the Lord’s “zeal for Jerusalem” (v. 14) and his “great wrath against the nations” (v. 15) further imply forthcoming punishment, rather than peaceful diplomacy. In addition, the concluding statement of Zech 6,8 appears to presuppose the occurrence of some sort of conflict: הניחו את־רוחי בארץ צפון “they have given my spirit/wrath (LXX: τὸν θυμόν μου) rest in the land of the north”. Such contradictory features indicate that the apparent non-military function of the horses and chariots in Zech 1,7-17 and 6,1-8 still requires

---

6 MEYERS – MEYERS, *Haggai, Zechariah 1–8*, 316.

7 See especially PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1–8*, 265-268; D. CANTRELL, *The Horsemen of Israel.* Horses and Chariotry in Monarchic Israel (HACL 1; Winona Lake, IN 2011) 60-86; M. A. LITTAUER – J. H. CROUWEL, “Chariots”, *ABD* I, 888-892.

8 STEAD, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, 88.

9 STEAD, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, 211-214.

10 CANTRELL, *Horsemen of Israel*, 58.

11 STEAD, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, 92.

an explanation. The present article will explore this question as it relates to the latter pericope and will argue, contrary to the current scholarly consensus, that the scene is indeed a warlike one, as will emerge from an improved philological analysis of vv. 5-6 [12].

I believe that v. 5's מהתיצב על־אדון כל־הארץ merits closer attention in this regard, beginning with the meaning of the syntagm התיצב על. This seemingly innocuous phrase has occasioned little controversy in the scholarly literature and is typically rendered as "after (or: 'from') presenting themselves before the Lord of all the earth", referring to the heavenly chariots and horses described in the vision. Mullen states that the Hitpael of יצב is employed as a technical term for participating in an assembly, but the *NRSV* is probably more representative of scholarship in general in rendering the expression as "to present oneself before" someone else, and such an understanding of the expression finds confirmation in the standard lexica [13]. While it is generally admitted that "to present oneself before" a person is typically expressed by התיצב לפני rather than התיצב על, in this instance the two expressions are viewed as essentially synonymous [14].

What grounds are there for challenging what is, in fact, a widespread scholarly consensus regarding the meaning of התיצב על? As an important preliminary observation it should be noted that elsewhere in Zechariah we find the basic semantic notion of "standing before" a person expressed with the verb עמד, typically with לפני:

> Zech 3,1 "And he showed me Joshua, the high priest, <u>standing before</u> (עמד לפני) the messenger of YHWH".
> Zech 3,3 "And he was <u>standing before</u> (ועמד לפני) the messenger".
> Zech 3,4 "And he answered and said to <u>the ones standing before</u> (העמדים לפניו) him, saying […]"

---

[12] In a future study I intend to demonstrate that Zech 1,7-17 is best understood as an intertextual evocation of the "Song of the Sea" (Exod 15,1-19), which is undeniably militaristic in nature.

[13] Compare E. MULLEN, Jr., *The Assembly of the Gods.* The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature (HSS 24; Chico, CA 1980) 231 with, e.g., BDB, 426; W. GESENIUS – F. BUHL, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Leipzig [17]1921) 312; *DCH* IV, 265; cf. *HALAT* II, 408.

[14] STEAD, *Intertextuality of Zechariah 1–8*, 208, n. 53. A. HURVITZ ("The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered", *HTR* 67 [1974] 25-26), argues that a diachronic development occurred from התיצב לפני in early biblical Hebrew to התיצב על in late biblical Hebrew, although this is disputed by I. YOUNG ("Is the Prose Tale of Job Late Biblical Hebrew?", *VT* 59 [2009] 614-615).

This sense may also occur with על in 4,14, although in this instance the meaning of the preposition may be "by" or "alongside":

> Zech 4,14 "These are the two sons of oil who stand by/before (העמדים על) the Lord of the whole earth" [15].

Total synonymy is a rare phenomenon in any language, however, and hence one is at the very least justified in wondering whether there is a distinction intended between התיצב על and עמד לפני, particularly when both of these expressions occur within such a relatively close context.

A closer examination of the lexica reveals that they adduce merely a handful of examples to demonstrate the equivalence of התיצב על and התיצב לפני when used with a personal object. In addition to Zech 6,5, the only examples cited typically consist of Job 1,5; 2,1, and 2 Chr 11,13. One vitally important example that has been overlooked in the discussion, however, is Ps 2,2:

> Ps 2,2 "The kings of the earth take their stand (יתיצבו), and the rulers sat (נוסדו) [16] [for counsel] together, against (על) YHWH and against (על) His anointed".

In this case I would argue that על־יהוה ועל־משיחו does double-duty as a complement both to the verb יסד (or סוד) as well as התיצב [17]. What is particularly noteworthy in this example is that the syntagm התיצב על quite clearly connotes an attitude or act of rebellion against a personal object (viz., YHWH and His anointed) [18]. In light of this example it is worth noting that others have occasionally suggested that התיצב על has an antagonistic sense elsewhere. In his comments on Job 1,6, for example, Rashi argued that התיצב על indicates a rebellious, quarrelsome stance towards YHWH on the part not only of the Satan but also, apparently, of the entire angelic assembly [19]. In Job 2,1 Gordis maintains that the syntagm has "the

---

[15] Cf. HALLASCHKA, *Haggai und Sacharja 1–8*, 255, n. 594.

[16] On the root derivation of סוד vs. יסד, see e.g. H.-J. KRAUSS, *Psalmen* (BKAT; Neukirchen 1961) I, 11; *HALAT* II, 399. I prefer the latter option (so BDB, 414).

[17] *Pace* C.A. BRIGGS, *The Book of Psalms* (ICC; Edinburgh 1907) I, 18, who claims that יתיצבו is used absolutely here. The verb התיצב occurs so frequently with על that it is very natural to view על־יהוה ועל־משיחו as a complement to it in this instance.

[18] התיצב has a militaristic connotation in other contexts as well; cf. BDB, 426; GESENIUS – BUHL, *Handwörterbuch*, 312.

[19] Cf. STEAD (*Intertextuality of Zechariah 1–8*, 87, 208, 214), who discerns multiple intertextual references to Job 1–2 in the visions of Zechariah 1 and 6.

connotation of the insolence and rebelliousness of the Satan", since there are certainly no contextual indications that he is presenting himself before YHWH in a subservient fashion [20]. Such passages are admittedly open to debate, but they are suggestive at the very least. In any event, the example of Ps 2,2 raises the possibility that, at least in some instances, התיצב על has the potential of indicating an antagonistic notion of resistance and rebellion [21]. I would claim that this sense is the most fitting in Zech 6,5.

If we understand התיצב על in Zech 6,5 in this manner, however, how are we to interpret the infinitival clause מהתיצב על־אדון כל־הארץ grammatically? The LXX and Vulgate rendered this as an expression of purpose (ἐκπορεύονται παραστῆναι τῷ κυρίῳ; *ut stent coram Dominatore omnis terrae*), but this fails to account for the preposition מן prefixed to the infinitive [22]. The traditional understanding of the clause has led to either a temporal interpretation of the preposition מן ("after presenting themselves before the Lord") or a spatial one ("from presenting themselves before the Lord") [23]. Another analysis of מהתיצב is possible, though, if the syntagm התיצב על is understood as an expression of resistance and rebellion as suggested above. It should be noted that there are instances of the preposition מן prefixed to an infinitive which possess a causal force ("from, on account of") [24]. Such an understanding would fit well with the proposed interpretation of התיצב על in this instance, allowing the clause to be rendered, "these are going out on account of the taking of a stand (i.e., of opposition) against the Lord of all the earth". The clause thus gives the reason for the chariots' "going forth", indicating that it occurs as a response to human rebellion.

---

[20] R. GORDIS, *The Book of Job* (New York, NY 1978) 14; *pace*, e.g., J. HARTLEY, *The Book of Job* (NICOT; Grand Rapids, MI 1988) 78, n. 1.

[21] It is not impossible that התיצבו עליו in 2 Chr 11,13 indicates resistance to Rehoboam; there are other signs of early opposition to Rehoboam in the Chronicler's presentation (G. KNOPPERS, "Rehoboam in Chronicles: Villain or Victim?", *JBL* 109 [1990] 434). Alternately, it could mean that the priests and Levites assembled to hold a council "concerning" Rehoboam (cf. BDB, 754). On the other hand, perhaps the diachronic analysis proposed by Hurvitz (n. 14 above) should be considered here.

[22] Based on the LXX and Vulgate, the *Biblia Hebraica Quinta* suggests a possible *Vorlage* which read להתיצב, but the MT is confirmed by the Targum; see A. GELSTON (ed.), *Biblia Hebraica Quinta, XIII.* The Twelve Minor Prophets (Stuttgart 2010) 139*.

[23] For the former, see the *NRSV* and PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1–8*, 263; for the latter, see WILLI-PLEIN, *Haggai, Sacharja, Maleachi*, 112; MEYERS – MEYERS, *Haggai, Zechariah 1–8*, 316.

[24] See BDB, 583.

Such a reading, I would submit, provides a rationale for the advance of the heavenly emissaries, which would otherwise be left entirely unexplained in the vision. This is not a minor point: as observed above, one of the problems with the traditional interpretation of the pericope is that it fails to provide a clear reason for the mission of the heavenly emissaries in the first place. As typically understood, the vision simply describes their movements (vv. 6-7) and provides the final report concerning the northern patrol (v. 8), without explaining why YHWH's spirit/wrath needed to be "set at rest" anyway.

With this proposed understanding of v. 5's מהתיצב על־אדון כל־הארץ in mind, let us now turn to the consideration of אשר־בהּ in v. 6. Of the feminine nouns occurring in the pericope, מרכבה is most often understood to be the antecedent of the pronominal suffix rather than ארץ or רוח. The analysis of v. 5 proposed here opens up yet another interpretative possibility, however. It must be noted that biblical Hebrew expresses the neuter with the feminine gender, rather than the masculine [25]. If v. 5 refers to an antagonistic stance towards the Lord, as argued above, then it would be fitting to understand this notion of rebellion to be the antecedent of the feminine pronominal suffix. Instead of the syntagm יצא ב־ expressing "to go out with" an object, in this case it would express the idea of "to go out against" an object, as in Ruth 1,13 "for the hand of YHWH has gone out against me (כי יצאה בי יד־יהוה)". We could therefore translate אשר־בהּ in v. 6 as, "against which (viz., rebellion) the black horses are going out to the northland".

Drawing together the preceding observations, then, I would propose that Zech 6,5-6 should be rendered as follows:

ויען המלאך ויאמר אלי אלה ארבע רחות
השמים יוצאות מהתיצב על־אדון כל־הארץ׃
אשר־בהּ הסוסים השחרים יֹצאים אל־ארץ צפון והלבנים יָצְאוּ
אל־אחריהם והברדים יָצְאוּ אל־ארץ התימן׃

And the angel answered and said to me, "These, the four winds of heaven, are going forth on account of rebellion (lit., "the taking of a stand") against the Lord of all the earth, against which the black horses are going towards the north, and the white ones have gone out behind them, and the dappled ones have gone toward the south country".

This interpretation is not only text-critically preferable as preserving the MT's more difficult reading, but is also able to account for the grammar of מהתיצב על־אדון כל־הארץ (v. 5) and אשר־בהּ (v. 6), as well as for the semantics of התיצב על. What is more, it substantially improves the

[25] See JOÜON – MURAOKA, *Grammar*, § 152 *a-b*.

exegetical analysis of the pericope: vv. 1-3 provide an initial description of the going forth of the divine chariotry, and in v. 4 the prophet inquires as to the meaning of what he has seen. In vv. 5-6 the messenger explains that the chariot teams have gone forth in response to rebellion against the Lord of all the earth and to oppose it, providing additional detail as to some of their movements. Verse 7 resumes the visionary narrative (either by continuing the main story line or by providing a "flashback", if והאמצים יצאו is understood as a pluperfect) with a focus upon the strong/dappled horses. In response to this activity, v. 8 makes the concluding assertion that the Lord's spirit/wrath has been given rest in the northland. Such a statement indicates that, at the very least, the rebellion in the north has been quelled [26]. Far from being an account of a peaceful, uneventful patrol of the heavenly emissaries, then, Zech 6,1-8 describes a military mission engaged in conflict and warfare.

Erskine Theological Seminary
1500 Lady Street
Columbia, SC 29201 (USA)

Max ROGLAND

SUMMARY

This article proposes that Zech 6,5 מהתיצב על־אדון כל־הארץ indicates that the heavenly chariots are sent forth in response to rebellion against the Lord. It argues that מן plus the infinitive has a causal force and that התיצב על means "to take a stand (in opposition or rebellion)" (cf. Ps 2,2) rather than "to present oneself". This rebellion is the antecedent of the pronominal suffix in v. 6's אשר־בה, indicating the object against which the chariotry is going forth. Rather than being the narrative of a peaceful patrol, the vision indicates that God's emissaries are engaged in warfare.

[26] Compare 2,10-11 [ET: vv. 6-7] (cf. MEYERS – MEYERS, *Haggai, Zechariah 1–8*, 324) and 5,5-11 (cf. WILLI-PLEIN, *Haggai, Sacharja, Maleachi*, 115), which designate "the land of the north/Babylon" and "Shinar" as the chief center of enmity towards God's people and the place where wickedness is imprisoned.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Susan ZEELANDER, *Closure in Biblical Narrative* (Biblical Interpretation Series 111). Leiden – Boston, Brill 2012. xv-232 p. 16,5 × 24,5. €88,00 - $121,00

Im Mittelpunkt dieser narratologischen Studie, die auf der Grundlage einer 2010 an der University of Pennsylvania als Dissertation angenommen Arbeit basiert, steht die Frage nach der Gestaltung des Endes von biblischen Erzählungen. Obwohl der Aufbau biblischer Erzähltexte Gegenstand zahlreicher Studien ist, wurde die spezifische Gestaltung des Erzählschlusses bislang noch nicht umfassend betrachtet. Dieses Desiderat greift die vorliegende Arbeit auf und untersucht am Beispiel von 38 kurzen Erzählungen des Buches Genesis die spezifische Gestaltung ihres Endes und fragt danach, welche literarischen Elemente den LeserInnen den Eindruck vermitteln, dass die Erzählung an ihr Ende gekommen und abgeschlossen ist.

Nach einer Einführung in die Forschungsfrage und der Darstellung der methodischen Herangehensweise werden die dominanten sprachlichen und thematischen Merkmale der erzählerischen Gestaltung des Endes in vier großen Kapiteln dargestellt und diskutiert. Daran schließt sich ein weiteres Kapitel an, in dem das Phänomen von offenen vs. geschlossenen Erzählschlüssen reflektiert wird. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse und ein Ausblick auf weiterführende Aspekte des Themas schließen die Arbeit ab.

Das zweite Kapitel, “Issues and Methods”, beschreibt die für die folgenden Ausführungen wichtigen methodischen Grundlagen (19-53). Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Beschreibung der Erzählhandlung (Plot), denn ein Vergleich der literarischen Gestaltung von Erzählschlüssen ist nur dann möglich, wenn die Schlusssequenzen der einzelnen Erzählungen nach gleichbleibenden Kriterien bestimmt werden. Um dies gewährleisten zu können, werden die Erzählungen auf ihre grundlegenden Ereignisse reduziert, sodass ein möglichst einfaches Erzählgerüst übrig bleibt, das die Grundstruktur der Erzählung erkennen lässt. Diese wird anschließend mit einem abstrakten Modell einer Erzählstruktur verglichen und die Erzählung dementsprechend gegliedert. Zeelander übernimmt für diesen Arbeitsschritt ein Plot-Modell von Emma Kafalenos, *Narrative*

Causalities (Theory and Interpretation of Narrative; Columbus 2006), das, aufbauend auf den Arbeiten von Vladimir Propp und Tzvetan Todorov zu narratologischen Funktionen, ein relativ einfaches und dadurch auf eine Vielfalt von Erzählungen anwendbares Modell bietet. Am Beginn jeder Erzählung steht in diesem Modell ein Gleichgewicht, das, sobald es gestört wird, die Ereignisse der Erzählung in Gang setzt. In einer Reihe kausal zusammenhängender Ereignisse, deren Abfolge stets gleich bleibt, entfalten sich die Ereignisse bis hin zu einem entscheidenden Wendepunkt, der den Schluss der Erzählung einleitet und am Ende zu einem neuen Gleichgewicht führt (26-37). Mithilfe dieses Modells werden in der vorliegenden Studie die einzelnen Erzählungen strukturiert und anschließend die Schlussabschnitte - vom letzten entscheidenden Wandel bis zum Ende der Erzählung - auf ihre literarische Gestaltung hin untersucht.

Zeelander weist bei der Vorstellung dieses Modells darauf hin, dass es sich um einen Abstraktionsprozess handelt, der sich nicht objektivieren lässt, sondern, je nachdem welche Faktoren mit berücksichtigt werden, auf verschiedene Art und Weise erfolgen und dementsprechend zu unterschiedlichen Ergebnissen führen kann. Im Anschluss an die ausführliche Einführung in das Modell von Kafalenos folgt deshalb eine kurze Vorstellung alternativer Möglichkeiten, den Aufbau von Erzählungen zu beschreiben. Leider verzichtet diese Darstellung auf eine eingehende, kritische Diskussion. Wenngleich das gewählte Plot-Modell von Kafalenos als Ausgangspunkt für eine erste Bestimmung des Schlussabschnitts von Erzählungen geeignet erscheint, gehen bei einer derart starken Reduzierung auf ausgewählte Erzählstrukturen viele Aspekte der einzelnen Erzählungen, wie z.B. die Rolle der Erzählstimme, die Besonderheiten szenischer Gestaltung, Perspektiven, Dialoge, Figurengestaltung etc., verloren.

In den folgenden vier Kapiteln werden einzelne literarische Phänomene und ihre Funktion am Ende von Erzählungen ausführlich untersucht und dargestellt. Als erstes literarisches Gestaltungsmittel steht im dritten Kapitel die Wiederholung im Mittelpunkt des Interesses (55-79). Dabei werden sowohl wiederholte Handlungen und Motive als auch die Wiederholung einzelner Lexeme berücksichtigt. Da Wiederholungen als literarisches Gestaltungsmittel bereits eine große Aufmerksamkeit in der exegetischen Diskussion erfahren haben, wird zunächst diese Diskussion vorgestellt und erst anschließend danach gefragt, welche abschließende Funktion Wiederholungen am Ende von Erzählungen zukommt. Als wesentliche Aspekte werden Bestätigung und Abschluss von zentralen Themen, ein Zu-Ende-Bringen der Erzähldynamik sowie die Hervorhebung zentraler Interessen des Autors genannt. Darüber hinaus können Wiederholungen am Ende einer Erzählung auch zur ästhetischen Gestaltung beitragen, und damit den Kunstgenuss der LeserInnen steigern. Das folgende Kapitel fasst unter der Überschrift "Linguistic Devices" verschiedene Elemente zusammen (81-101). Die vorgestellten Phänomene reichen von Zusammenfassungen über Sprechhaltung

bis hin zu Endsignalen auf räumlicher oder zeitlicher Ebene (so z.B. die Erzählung von einem Aufbruch oder einer Rückkehr oder dem Tod einer Person). Als eigene Gattungen werden im darauf folgenden fünften Kapitel (103-127) Ätiologien und Sprichwörter untersucht. Auch hier wird zunächst die exegetische Diskussion insgesamt vorgestellt, bevor auf dieser Grundlage nach einer die Erzählung abschließenden Funktion gefragt wird. Dadurch dass weder Ätiologien noch Sprichworte einen unmittelbaren Bestandteil der Erzähldynamik bilden, können beide dazu beitragen, einen Schlusspunkt zu setzen. Darüber hinaus bilden sie eine Brücke zur Zeit des/der LeserInnen und bestätigen auf diese Weise die Gültigkeit der Erzählung. Eine besondere Rolle am Ende einer Erzählung spielen rituelle Handlungen. Diesem Phänomen ist das nächste Kapitel gewidmet (129-167). Aufbauend auf der Beschreibung von Ritualen von Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York 1992) wendet sich Zeelander der Funktion von Ritualen in der Erzähldynamik zu. Dabei werden sowohl Rituale im Lebenszyklus (z.B. Geburt, Hochzeit, Begräbnis), gesellschaftliche und politische rituelle Handlungen (z.B. Vertragsabschluss) als auch religiöse Rituale, die der Kommunikation mit der Gottheit dienen, betrachtet. Obwohl Rituale ein Teil des letzten Umbruchs in der Erzähldynamik sein können, finden sie sich weitaus häufiger im eigentlichen Schussteil der Erzählungen und tragen dazu bei, das neue Gleichgewicht zu stabilisieren, indem sie das Bild einer stabilen Gesellschaftsordnung bzw. einer funktionierenden Kommunikation mit der Gottheit und deren Unterstützung entwerfen.

Die Darstellung und Diskussion der verschiedenen Elemente im Schlussteil von Erzählungen in den Kapiteln 3 bis 6 ist stets darum bemüht, das jeweilige literarische Phänomen in den Erzählungen insgesamt zu beschreiben, bevor seine spezielle Funktion am Erzählschluss in den Blick genommen wird. Mit dieser Herangehensweise gelingt es Zeelander sehr gut, einige wichtige und neue literarische Aspekte des Erzählschlusses aufzuzeigen. Die detaillierte Analyse der einzelnen Elemente und ihrer sprachlichen Gestaltung am Beispiel der Genesiserzählungen erlaubt einen fundierten Einblick in die erzählerische Gestaltung des Endes.

Ein Punkt, der in dieser Studie ebenfalls erwähnenswert ist, ist der Versuch, eine diachrone Textanalyse mit einfließen zu lassen. Dafür legt Zeelander ihrer Studie ein Entstehungsmodell zugrunde, das mit jahwistischen, elohistischen, priesterschriftlichen und deuteronomistischen Quellen rechnet. An ausgewählten Beispielen zeigt sie auf, auf welche Art und Weise die verschieden Quellen jeweils einen eigenständigen Textschluss formulieren und welche Auswirkungen das auf die Gesamtinterpretation des Textes hat. Ob die Analyse der erzählerischen Gestaltung von Abschlüssen umgekehrt Erkenntnisse für eine diachrone Textanalyse bringen könnte, wird leider nicht diskutiert.

Nach dem intensiven Durchgang durch die verschiedenen Elemente, die dazu beitragen eine Erzählung abzuschließen, wendet sich das siebte

Kapitel noch der Frage nach offenen vs. geschlossenen Erzählungen zu. Der Schwerpunkt liegt allerdings auch in diesem Kapitel auf den geschlossenen Erzählungen.

Die vorliegende Studie zu den Phänomenen des Erzählschlusses greift einen wichtigen, bislang weitgehend vernachlässigten Aspekt der narratologischen Beschreibung biblischer Texte auf. Die systematische Untersuchung von ausgewählten biblischen Erzählschlüssen erlaubt es, literarische Gestaltungsmittel in ihrer besonderen Funktion am Ende von Erzählungen neu zu sehen. Damit bietet diese Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Analyse biblischer Erzählungen und ihrer Struktur, die weitere Studien auf diesem Gebiet anregen kann.

Der Ausblick auf zukünftige Untersuchungen in diesem Bereich, den Zeelander am Ende ihrer Zusammenfassung anfügt (205-206), müsste neben einer Ausweitung der Textbasis allerdings auch eine Ausweitung der methodischen Herangehensweise umfassen. Die Erzähltheorie hat im Lauf der letzten 20 Jahre einen grundlegenden Wandel erfahren, sodass rein strukturalistische Ansätze und Fragestellungen, wie sie in dieser Arbeit herangezogen werden, alleine nicht mehr ausreichen. Eine Berücksichtigung neuer Ansätze würde es beispielsweise erlauben, Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten zu erfassen und damit auch offene Diskurse in den Texten zu beschreiben. Für die diachrone Textbetrachtung legt sich eine ähnliche Aufforderung nahe. Auch in diesem Bereich hat die exegetische Forschung neue Modelle und Thesen zur Wachstumsgeschichte der Texte hervorgebracht, die eine Berücksichtigung verdienen würden.

Catholic-Theological
Private University of Linz
Bethlehemstraße 20
A–4020 Linz

Susanne GILLMAYR-BUCHER

Jerry HWANG, *The Rhetoric of Remembrance*. An Investigation of the "Fathers" in Deuteronomy (Siphrut 8. Literature and Theology of the Hebrew Scriptures). Winona Lake, Eisenbrauns, 2012. xiv-290 p. 16 × 23,5. $39.50.

Dr. Jerry Hwang is Assistant Professor of Old Testament at Singapore Bible College, an Evangelical and inter-denominational seminary in Singapore. He received his M.Div. at Talbot School of Theology at Biola University in La Mirada, California. He was also involved in pastoral ministry in the United States for nine years.

The Rhetoric of Remembrance is a slightly revised version of Hwang's doctoral dissertation at Wheaton College, an Evangelical college located in Wheaton, Illinois. It seeks to investigate how the Book of Deuteronomy understands the term "fathers": as the patriarchs of Genesis or as the first

generation that God delivered from Egypt? Hwang challenges redaction critics who consider the various uses of this term as signs of different layers of texts from different authors and different times in history. He argues that the change of meaning of "fathers" from patriarchs to their descendents and back again is an intentional literary device which brings about corporate solidarity between the current audience and their ancestors. Hwang uses the insights of literary criticism and speech-act theory to question previous scholarly discussion on the "fathers" in Deuteronomy.

After a brief introduction, *The Rhetoric of Remembrance* is divided into three major sections. These are followed by a brief conclusion. Each of the three sections begins with a history of research and method concerning one particular aspect of the "fathers". This is followed by an extensive analysis of those texts in Deuteronomy which apply to that aspect. Part I examines the connection between the "fathers" and the promise of land, Part II examines the connection between the "God of the fathers" and the divine promises made to the ancestors, and Part III examines the connection between the "fathers" and the divine-human covenant.

Hwang's conversation with other scholars who have investigated the Book of Deuteronomy is extensive, and his examination of particular texts is careful and detailed. He is especially critical of scholars who have investigated the text of Deuteronomy using what he calls redaction criticism. He challenges the scholarly dichotomies between the conditional Israelite covenant (Sinai covenant) and the unconditional Abrahamic covenant, and between a personal (imminent) God and a cosmic (transcendent) God which such approaches have espoused. His preference is for a rhetorical approach, which recognizes the possibility of corporate solidarity and of a blending of theological ideas which some scholars have seen as incompatible.

Hwang proposes that the repetitiveness of Deuteronomy is a strategy designed to stimulate its audience's memory. He defends his rhetorical approach as one which allows memory to transform the past through its actualization of the text. He claims that an examination of Deuteronomy's rhetorical strategies is more fruitful for understanding the book than redaction or source criticism.

I, too, prefer a rhetorical approach to Deuteronomy, and so I believe that Hwang's critique of redaction criticism is often justified. He recognizes the corporate solidarity of the various generations represented in Deuteronomy. But is Deuteronomy's audience to be identified exclusively with the generation ready to enter the Promised Land? Isn't it possible that the audience may also be a generation of exiles or those experiencing the reforms of Josiah? Hwang believes that Deuteronomy's use of the term "God of the fathers" "challenges the common view that Deuteronomy prescribed a radical program of centralization in Israel's worship during the 7th century B.C.E." (92). He also challenges the redaction-crit-

ical suggestion that Deut 4,23-31 comes from an exilic or post-exilic period (199). However, he fails to be convincing. Does Hwang believe that Moses (or the author of Deuteronomy) was simply an accurate predictor of the future? Indications of historical connections with Josiah or with an exiled community in Babylon may not be dismissed simply because Deuteronomy is concerned with the future. Moses' frequent use of the second person ("you") is certainly a rhetorical strategy that leads his audience into the future (219), but it is also a means of connecting Moses with his audience in a direct way and of drawing their attention to his proposal to remain faithful to the covenant. This "you" could also connect him with future audiences that Moses could not have guessed at — including one in the twenty-first century.

In Deuteronomy Moses addresses a generation ready to enter the Promised Land. Yet often Moses seems to speak to them as though they, too, were part of the group that entered Egypt at the time of Jacob or the group that left Egypt through the Sea of Reeds. For Deuteronomy it is important that its audience identify with both living and dead generations, for the renewal of the covenant "today" (Deut 29,9-14) puts that audience into solidarity with all its ancestors.

Hwang strongly argues that Deuteronomy does not exclusively represent either a conditional or an Israelite form of covenant. Rather Deuteronomy manages to represent both aspects. The two are not necessarily incompatible. I have no problem with this contention. In fact, I would probably agree with his assertion. But I wonder if perhaps he spends too much time arguing this point, a kind of tempest in a teapot. Hwang seems overly interested in defending the presence of both Law and Gospel in Deuteronomy. Elements of both Law and Gospel may occur in this book, but is the application of characteristically New Testament terms to Deuteronomy helpful to understanding the book?

Hwang examines Deuteronomy from the point of view of speech-act theory, which is largely the product of the research of J.L. Austin and John Searle. Searle lists five types of speech-acts: assertives, commissives, directives, declaratives, and expressives (171). Searle also defines "institutional facts", which form the background of speech-acts. A covenant, for example, would be an institutional fact in Deuteronomy. This theory can certainly help illuminate some of the passages in Deuteronomy, but I fail to see how it is more appropriate to the book than ancient rhetorical theory, which Hwang criticizes as "Occidental". Ancient rhetoric was a theory developed to understand the speech acts of its own day, at a time and in a culture much closer to those of the author of Deuteronomy than modern speech-act theory!

I certainly agree with Hwang when he observes with the help of speech-act theory that the term "you" in Deuteronomy is ambiguous. The use of "you" as a direct address in discourse helps to establish a relation-

ship between the speaker and the audience — and at the same time establishes some distance, since Moses could have chosen to use "we", which serves as a bond between speaker and audience. It is obvious that Moses addresses not only his audience in Moab but also all future audiences who read or hear his words. With the ambiguous use of the word "you" Deuteronomy invites all of God's people to place themselves in Moab and to imagine their own commitment to God's covenant (176).

Hwang discusses at length the long-disputed verse Deut 28,69 (29,1): "These are the words of the covenant that YHWH commanded Moses to make in the land of Moab, in addition to the covenant that he had made with them at Horeb". He believes that this transitional verse reflects the continuity between Horeb and Moab. I have no problem with this, but I wonder about his seeming unwillingness to accept any later reflections on or changes to this notion of covenant in Israel. It seems to me that the emphasis is not so much on the fact that the covenant at Horeb and the covenant in Moab are the same covenant as on the constant need to bring every new audience into that covenant, which can be seen as the same as, or as a renewal of, or as an updating of what happened on Mt. Horeb. The rhetorical strategy here seems to be one of bringing a later audience into the picture rather than insisting that the covenant always remains the same. Hwang acknowledges this himself when he says that "the broad chronological horizons covered by Deut 5,3 and 29,9-14 [10-15] ensure that the covenant at Horeb/Moab will remain valid for an unspecified number of future generations" (225). The "forward-looking ceremony at Moab" is not so much an anticipation of future covenants as a means of attracting and holding future audiences to Israel's covenant with God.

Rhetoric is purposeful. Rhetorical strategies are designed, either deliberately or accidentally, to bring about some result — that is, to affect an audience. Why does the Book of Deuteronomy constantly refer to the "fathers"? Certainly it is not simply to distinguish between various generations of ancestors — Abraham and Isaac and Jacob as opposed to those who escaped from Egypt and to those who are now ready to enter the land. Hwang is right to criticize those who distinguish layers of text based on which ancestors may be named. He is correct in concluding that there is a certain ambiguity to "fathers" in Deuteronomy, although in certain texts one can easily guess which group is meant. The ambiguity may have meaning, however, in the relationship of the ancestors to the audience which is reading or listening to Deuteronomy. All these various ancestors are related to all those who now gather to listen to Moses and participate in the covenant (29,9-14). This connection puts pressure on the audience to accept the laws and statutes and ordinances proposed by Moses: "If our ancestors did that, so can we — or perhaps, so must we!" Remembering the fathers is a strategy which not only aims at the audience's intellect but also at their emotions. It is not so much a matter of Moses' imagination pro-

jecting the fathers into different times and perspectives (as if Moses had special clairvoyance or the ability to see into the future) as of the author of Deuteronomy using ethos, logos, and pathos to convince his audience(s) to accept this special relationship with God that is called a covenant.

Divine Word College
102 Jacoby Drive S.W.
Epworth, Iowa 52045
USA

Timothy A. LENCHAK

Mark R. SNEED, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*. A Social-Science Perspective (Ancient Israel and its Literature 12). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012. xvi–241 p. 15 × 23. $41.95.

The *Politics of Pessimism in Ecclesiastes* is the "heavily revised dissertation" (xi) of Mark R. Sneed, who teaches at Lubbock Christian University. The social-science perspective makes this book a fascinating read and an important contribution to Ecclesiastes scholarship.

Sneed's starting point is the unorthodox character of Ecclesiastes and the question why the book nonetheless became canonical. He is not concerned with the contradictions in the book and does not offer an explanation of how to understand them. Rather, his focus is on Qohelet's "pessimism" and "skepticism". These terms are prevalent in Ecclesiastes scholarship, but they are used differently. Sneed talks about "skepticism" mainly when it comes to Qohelet's criticism of the doctrines of traditional wisdom (the "doctrine of retribution"), and about "pessimism" in view of his *hebel*-judgments and focus on death.

After an introduction, in chapters 1 and 2 Sneed gives an overview of previous scholarship, focusing on how Ecclesiastes' heterodox character is explained. This overview, with the distinction between "ideational" and "non-ideational" approaches, is very helpful. Only the titles are somehow confusing, as chapter 1 with the subtitle "non-social-science approaches" includes a long passage on sociological approaches. It is in this chapter that Sneed gives his first introduction of Max Weber's approach, which later leads to his own analysis.

In chapter 3 Sneed provides a detailed introduction of the social history of Ptolemaic Judah. After an overview of the history, he addresses Ptolemaic administration, taxation, the general benefits of Ptolemaic governance, the social stratification in Ptolemaic Jerusalem, and the question of degree of hellenization in Ptolemaic Judah. For Ecclesiastes scholars, this chapter will be very helpful as it goes far beyond the usual treatments. It would have benefitted, though, if it had included an overview of the available primary sources. As more substantial criticism one wonders why Sneed does not offer a discussion

of the date and place of origin of Ecclesiastes (see only 30, n. 68), but starts with the assumption that the book was written in the 3rd century in Judah. While this assumption constitutes the dominant view in scholarship, the dating it is not unquestioned (L. Seow, D. Carr). For a book that is concerned with the sociological background of Ecclesiastes, one would have expected that these basic questions would be discussed in detail — not least to lay open that, as often with biblical books, they are less clear than often assumed.

After the general sociohistorical context, in chapter 4 Sneed turns to the specific social location of Qohelet and his audience. Previous scholarship is split in this question. Many scholars locate Qohelet in the upper class, but others describe him as a member of the middle class. According to Sneed there is truth in both positions. Avoiding the disputed concept of middle class, he argues that Qohelet is "a member of the retainer class, which served the higher aristocrats yet shared their privileged lifestyle, though not to the same degree. In addition, his membership in the scribal guild and identity as an intellectual are also important components of a complicated social location" (132). After a critical discussion of Weber's theory of a conflict between a patrician and a plebian intellectualism in ancient Judaism, Sneed ponders both on Qohelet's aristocratic and his proletarian side. Combining exegetical observations with sociological reflections, he argues that some of the tensions within Ecclesiastes reflect Qohelet's complex social location and his "status inconsistency" (141). As a Jew he is a member of a colonized nation. Among the Jews he belongs to the upper class; compared to the Ptolemies, however, he does not. The question of the social location of Qohelet is related to the question of the genre of his book and its *Sitz im Leben*. Sneed only briefly discusses this question (143, but see also 234-240), following the consensus that "Qohelet was a scribal scholar who wrote to young scribal apprentices" (154). Indeed, this seems the most likely explanation. As the question is crucial for Sneed's argumentation, one still wished he had discussed it in more detail — even more so since with C. Uehlinger's theses that the Hellenistic symposium might be the *Sitz im Leben* of Ecclesiastes, there is at least one other theory that requires attention (and would fit in quite well with the rest of Sneed's argumentation).

Before focusing on specific aspects of Qohelet's message, in chapter 5 Sneed offers a synchronic (literary) analysis of the book — at least according to the title. The chapter itself is focused on the word *hebel*, Qohelet's understanding of God, and his *carpe diem* ethic. Against M.V. Fox's translation of *hebel* with "absurd" and the understanding that Qohelet is an existentialist, Sneed argues that one should pay closer attention to Qohelet's rhetoric and his goal of lowering his audience's expectations. "Certainly the book is about the loss of meaning in the world, but it is not about simply describing or bemoaning it. Qohelet seeks actually to mitigate the problem" (175). This thesis is developed in the following chapters.

Particularly interesting is chapter 6, in which Sneed discusses Qohelet's criticism of the "doctrine of retribution" under the aspect of theodicy. In a

subtle argumentation he makes the point that Qohelet resolves the theodicy problem by giving up the aspect of God's benevolence, i.e. by denying God's justice. He credits Qohelet's intellectual ability to do so without explicitly stating that God is malevolent, but rather by pointing to the limitedness of human cognition. With that in mind, "Qohelet no longer has to defend God's justice since it cannot be comprehended" (185). Sneed explains this theodicy strategy with Qohelet's social location. Even though Qohelet is a member of a colonized nation and well aware of the oppression of his people, he does not resort to a utopian or apocalyptic theodicy strategy. Rather, he chooses a "rational, intellectual response to the problem of theodicy" (197), which legitimizes the status quo, including his own position as a member of the retainer class, close to power and privilege. Some might argue that such an argumentation is too psychological and too self-confident about understanding Qohelet's motivations. Regardless of this tendency to speculation, this chapter is most intriguing and raises important points.

Somehow in tension with his previous judgment about Qohelet's "rational […] response" to the problem of theodicy, in chapter 7 Sneed speaks about Qohelet's "irrational response", namely "to the (over-)rationalization of traditional wisdom". Relying strongly on Weber and his notion of rationalization and over-rationalization, he tries to explain Qohelet's relationship with traditional wisdom as an "irrational reaction to the over-rationalization of the wisdom tradition" (227). In my view, this chapter is the least convincing of the book. Some smaller criticisms concern Sneed's assessment of the "(over-)rationalization of traditional wisdom". For example, it is questionable how apt the term "rational" is for describing the "doctrine of retribution", at least if one thinks more along the line of K. Koch's nexus of deed and consequence. Further, one could argue that Sneed poses an unnecessary alternative when he insists that the criticism of traditional wisdom was not triggered because its doctrine became increasingly dogmatized, but because it failed to adapt to the new circumstances in post-exilic times and with that appeared "to be hyper-rationalized" (224). More severe is the criticism regarding Sneed's explanations of Qohelet's "irrationality". First, one can argue whether Qohelet's *carpe diem* ethic indeed is "a fundamental turn from rationality towards the noncognitive, the emotional and physical pleasures and relationships" (224). At least according to Qoh 9,4-10, pleasure and joy are not in contrast to wisdom and knowledge (see also 2,3). Rather, Qohelet mentions both to describe the qualities of life in contrast to death. And finally, above all, the assessment that Qohelet "represents a return to a more primitive religious orientation that preserves the fundamental separation of mortality and divinity" (228) is unconvincing — not only in its analysis of Qohelet, but also in its reliance on Weber's theory about the development of ancient Israelite religion.

In chapter 8, Sneed focuses on Qohelet's pessimism and argues that one must consider "the psychology of pessimism … and its rhetorical

function" (231) in order to properly evaluate the book. Tying in with his arguments from previous chapters, he makes the point that Qohelet's pessimism is part of a survival strategy. With lowered expectations regarding humans' cognitive capacities, their goodness, the fairness of God, and the satisfaction to be gained with labor, Qohelet offers the scribal guild a coping strategy to come to grips with the world. According to this understanding — which is speculative and convincing alike — Qohelet is not a hopeless pessimist, but rather a helper. His help, though, is mainly directed to his peers and includes mitigating their class guilt.

In the last chapter, Sneed takes up the introductory question of why Ecclesiastes was canonized. In addition to common explanations like the alleged Solomonic authorship and the gloss of 12,9-14, he points to some of the findings of his investigation. The main argument is that, after all, Qohelet is more conservative than it first appears: he defends the rights of the upper-class; aspects of his theology "resonate with the earliest layer of Israelite religion" (258); and he attempts "to preserve the doctrine of retribution, though in modified form" (264). With that, according to Sneed, Ecclesiastes "is not the most modern book in the Bible. It is the most ancient and primitive. It represents essentially a return to the magical and irrational perspective on the world, but without the magic" (264).

This conclusion of Sneed probably will not convince too many scholars. Nonetheless, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes* is a compelling book, which stands out because of its social-science perspective and its thoughtfulness about the rhetorical function of Qohelet's statements. Though some of Sneed's arguments can be disputed, with his fresh look at Ecclesiastes he clearly makes an important contribution to scholarship. His book is highly recommended.

67A Kensington Rd.
San Anselmo, CA 94960
USA

Annette SCHELLENBERG

Shalom M. PAUL, *Isaiah 40–66.* Translation and Commentary (The Eerdmanns Critical Commentary). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., William B. Eerdmanns Publishing Company, 2012. xii-714 p. 15,5 × 23,5. $68.00

Mit dem Werk von S. M. Paul liegt ein weiterer umfangreicher, neuer englischsprachiger Kommentar zum zweiten Teil des Jesajabuches vor, den man entsprechend der bereits von Döderlein und Eichhorn entwickelten These gemeinhin als "Deuterojesaja" bezeichnet. Mit dieser bis heute in der alttestamentlichen Wissenschaft üblichen Bezeichnung wird meistens zugleich eigene Autorenschaft insinuiert, wonach dieser zweite Teil

des Jesajabuches im Unterschied zu Jes 1–39, dem “Ersten Jesaja”, einer anonymen Prophetenpersönlichkeit aus exilischer Zeit, eben einem “Zweiten Jesaja” zuzuschreiben sei. Diese grundlegende These bildet denn auch den Ausgangspunkt des vorliegenden Kommentars. Dabei setzt P. ausgehend von Andeutungen, die sich bereits im berühmten mittelalterlichen Kommentar des Ibn Esra finden, entstehungsgeschichtlich ein ursprünglich aus zwei Teilen bestehendes Buch Jesaja (Jes 1–39) und (Jes 40–66) voraus, welche bereits frühzeitig, d.h. vor Sirach, dessen Charakterisierung des Propheten Jesaja bereits auf beide Teile Bezug nimmt (vgl. Sir 48,23-25), zu einem Buch verbunden wurden. Mit diesem Ansatz wendet sich Paul gleichzeitig gegen die “Tritojesaja” — Hypothese, nämlich die von B. Duhm entwickelte und in der Folgezeit häufig rezipierte Auffassung, Jes 56–66 sei wiederum einer eigenen, dritten Prophetenpersönlichkeit zuzuweisen, die in nachexilischer Zeit wirkte. Für eine spätere Ansetzung dieser Kapitel als Jes 40–55 wird in der Forschung u.a. die Erwähnung des Tempels und der wieder aufgebauten Mauern Jerusalems (Wiedererrichtung des Tempels 515 v. Chr.; Wiedererrichtung der Mauer 445 v. Chr.) angeführt (vgl. z.B. Jes 56,5; 60,7.10). P. verweist demgegenüber auf Jes 64,10, wo von dem nach wie vor in Trümmern liegenden Tempel die Rede ist. Demnach seien sämtliche Bezugnahmen auf den Wiederaufbau des Tempels und der Mauern Jerusalems in Jes 56–66 — ähnlich wie etwa Jes 44,28 — als sich auf die Zukunft beziehende Prophetien zu verstehen (6). Ob man jedoch aus Jes 56,7 einfach die Ankündigung eines künftigen Tempelbaus herauslesen kann oder hier P. nicht doch eher durch seine Einheitsthese unter einen problematischen Argumentationszwang gerät? Weitere unterschiedliche thematische Akzentuierungen in Jes 40–55 und 56–66, so z.B. der Übergang von einer geschlossenen Volksgröße hin zu einer Differenzierung innerhalb der Rückkehrergemeinde, erklärt P. vor allem aus der sich nach der Rückkehr aus dem Exil ergebenden neuen Situation, welche sich auf die Verkündigung des Propheten niederschlug (8). Somit stellen Jes 56–66 nach P. insgesamt eine spätere Verkündigung derselben prophetischen Persönlichkeit dar. Als Begründung verweist er nicht zuletzt auf eine Reihe von Formulierungen in Jes 56–66, die sich bereits in Jes 40–55 finden.

Diesen grundlegenden Vorüberlegungen zur Literaturgeschichte des Jesajabuches fügt P. einen historischen Überblick zur Zeitgeschichte “Deuterojesajas” an. Wichtig sind dabei zwei Exkurse zum Gebet des Nabonid, einem in Qumran gefundenen Text, der auf den zehnjährigen Aufenthalt des Babylonischen Königs Nabonid in der Oase Teima Bezug nimmt, und zum Kyroszylinder, der die friedliche Einnahme Babylons aus Sicht des Perserkönigs schildert (14-17). Beide Texte spielen bekanntlich eine wichtige Rolle für die Erhellung der religionsgeschichtlichen Hintergründe des Übergangs von der neubabylonischen zur persischen Herrschaft.

Es folgen kurze Beschreibungen theologischer Charakteristika der Prophetie “Deuterojesajas”. Dazu zählen insbesondere die Formulierung “die Früheren und die Späteren” (17-18) sowie die “Gottesknechtslieder” (18). Während die vieldiskutierte Frage der ursprünglichen Zugehörigkeit dieser Texte zu “Deuterojesaja” aufgrund des beschriebenen Entstehungsmodells des Jesajabuches von P. nicht weiter berücksichtigt wird, entscheidet er sich bei den von ihm aufgezeigten Alternativen einer “individuellen” oder “kollektiven” Deutung des Knechtes für letztere und zwar im Sinn einer Repräsentation Israels (18). Es folgen weitere kurze Ausführungen zur Haltung “Deuterojesajas” hinsichtlich fremder Völker. Hier muss P. nun zugestehen, diese seien “multifaceted” (18). Gerade damit jedoch wäre ein Ansatzpunkt zu einer stärkeren literar- und redaktionskritischen Rückfrage hinsichtlich der Entstehung des “deutero”- bzw. “tritojesajanischen” Corpus deutlich angezeigt. Interessant und weiterführend ist der leider recht kurz geratene Abschnitt mit dem Titel “Deutero-Isaiah, Polemicist”. Hier zeigt P. an einigen wenigen Beispielen, in welcher Weise “Deuterojesaja” in seiner Verkündigung auf zeitgenössische babylonische Theologie — etwa aus Enuma Elish — aber auch traditionelle israelitische Theologie Bezug nimmt und seine eigenen theologischen Aussagen entwickelt, ein Ansatz, der in der neueren Deuterojesaja-Forschung eine wichtige Rolle spielt (vgl. z.B. M. Albani, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen.* Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient [Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1; Leipzig 2000]). So scheint z.B. Jes 40,13-14, wo eine Beratschlagung Jhwhs ausgeschlossen wird, in Kenntnis und gleichzeitiger Abgrenzung von EE VI:11ff. formuliert zu sein, wo der babylonische Gott Ea den Gott Marduk berät.

In einem größeren Abschnitt sucht P. die literarische Einheitlichkeit von Jes 40–66 aufgrund des einheitlichen Stils und der literarischen Abfolge zu erweisen (24-42). Es folgen Beobachtungen zur Sprache und zur theologischen Beeinflussung z.B. seitens der dtn./dtr. Literatur (47-50). Einflüsse des “Ersten Jesaja” auf “Deuterojesaja” werden zwar notiert, es wird jedoch in keiner Weise der Versuch einer Erklärung unternommen. Fragen wie z.B. “Was sagen diese möglicherweise über die Beziehung beider Buchteile aus?” oder “Welche theologische Aussage wird damit unter Umständen intendiert?” bleiben unbeantwortet. Gleiches gilt für die auffällige Beeinflussung der Sprache “Deuterojesajas” seitens der Psalmen, Jeremias und der Klagelieder, wiewohl die von P. vorgenommene Zusammenstellung durchaus nützlich für weitergehende Rückfragen hinsichtlich der gegenseitigen Beeinflussung sein könnten.

Das Einleitungskapitel endet mit einem Überblick zur Rezeption des Jesajabuches in Qumran, in der Pesherliteratur und alten Übersetzungen. Es sind hier nicht nur sämtliche in Qumran gefundenen Fragmente des Jesajabuches aufgelistet, sondern auch deren sprachliche Eigenart wird anhand eines eklektischen Überblicks kurz dargestellt. So werden Abweichungen

gegenüber MT etwa dadurch erklärt, dass seltene Formulierungen durch geläufigere ersetzt oder ergänzende Lesarten mit theologisch bedingten Intentionen eingefügt wurden (63-66). Besonderheiten der Übersetzung der LXX, des aramäischen Targum, sowie von Vulgata und Peshitta (die beiden letzeren werden nur sehr knapp behandelt) werden ebenfalls in einem kurzen Überblick dargestellt (66-70). Der letzte Abschnitt schließlich widmet sich der Stellung von Jes 40–66 in der jüdischen Liturgie, insbesondere an den "sieben (Sabbaten) der Tröstung" (vgl. Jes 40,1), die den Abschluss des jüdischen Jahres vor dem Neujahrsfest bilden (71-72).

Den Hauptteil des Kommentars stellt naturgemäß die Einzelexegese dar. Einer Übersetzung des gesamten Textes Jes 40–66 folgt die jeweils auf die einzelnen Kapitel bezogene Auslegung. Da gerade das Eingangskapitel die Stärken, aber auch die Problematik dieses Kommentars veranschaulicht, beschränke ich mich auf dessen Besprechung. Einer Gliederung der auszulegenden Perikope folgen kurze Erwägungen zu Sprechern und Adressaten. Hier schließt sich P. der gängigen, in der neueren Forschung, jedoch nicht in den alten Übersetzungen vertretenen Ansicht an, wonach in Jes 40,1-3 die Situation einer himmlischen Ratsversammlung vorausgesetzt werde, die Befehlsempfänger folglich Mitglieder dieser Versammlung seien. Ausdrücklich stellt P. den Bezug zu Jes 6 heraus, eine Einsicht, die ebenfalls in der neueren Wissenschaft mehrfach thematisiert wird. Hier nun wäre es gewiss überfällig, nochmals die Frage der Beziehung "Deuterojesajas" zum ersten Teil des Buches zu stellen. Handelt es sich hier wirklich um eine einzelne unabhängige Prophetenpersönlichkeit oder setzt P. mit dieser Annahme nicht einfach unreflektiert voraus, dass jegliche prophetische Äußerung im AT zwangsläufig auf eine Einzelperson zurückgehen müsse, da dies nun einmal scheinbar von den Überschriften der meisten prophetischen Bücher vorausgesetzt wird? Neuere, vor allem in der deutschsprachigen Exegese entwickelte Alternativmodelle, etwa Phänomene der produktiven Fortschreibung, wo schriftgelehrte Kreise auf der Grundlage vorliegender Texte neue prophetische Texte formulierten, die sich oft in ihrer sprachlichen Fassung an diese anlehnen, ohne deshalb dieselbe Theologie zu vertreten, nimmt P. überhaupt nicht zur Kenntnis bzw. setzt sich mit solchen Thesen nicht auseinander, wiewohl einschlägige Untersuchungen im Literaturverzeichnis des Kommentars Berücksichtigung finden (z.B. O.H. Steck, "Tritojesaja im Jesajabuch", *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe.* Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage [ed. J. Vermeylen] [BETL 81; Leuven 1989] 361-406). Auch die von U. Berges, *Jesaja 40-48* (HThKAT; Freiburg im Breisgau 2008), in Anlehnung an die Wiedergabe von Jes 40,1 in der LXX entwickelte These, wonach es sich bei dem oder den Sprechern um Angehörige einst am Tempel wirkender Sängergilden handle, die am Ende des Exils eine Trostschrift "Deuterojesaja" entwickelten, findet keine Erwähnung. Mag man bezüglich der möglichen Sprecher in 40,1 mit Recht durchaus unterschiedlicher Auf-

fassung sein, so wären die starken Bezugnahmen "Deuterojesajas" auf Psalmensprache (vgl. Jes 42,10-12) Grund genug, nicht nur nach der Funktion der Hymnen "Deuterojesajas" für die Komposition von Jes 40–55, sondern auch nach der theologischen Beheimatung der möglicherweise dahinter stehenden Autoren zu fragen. Und hier scheint doch die in der Wissenschaft seit längerem vertretene These von ehemaligen Tempelsängern die meiste Plausibilität zu besitzen. Dann aber stellt sich die Frage, ob nicht der Abschnitt Jes 40,1-11, der ja durch V. 6 zu einem prophetischen Berufungsgeschehen wird, eine nachträgliche Ergänzung im Zusammenhang mit Jes 6 ist, um das "Trostbüchlein" jener ehemaligen Tempelsänger mit dem bereits vorliegenden Protojesaja zu verbinden und unter dessen Autorität zu stellen. Dafür spricht nicht zuletzt, dass es in Jes 40,1 nicht um "Worte der Tröstung" an die "unterdrückten Landsleute" des Propheten (so P. auf 127), sondern an das trauernde Jerusalem geht. Das aber setzt eine andere Situation voraus, als sie etwa in Jes 41,17-20 zu Tage tritt, wo offensichtlich der Auszug der Exilierten aus Babel im Blick ist. Zweifelsfrei zeigt Jes 40–55 eine klare Gliederung, die auf eine durchgestaltete Komposition schließen lässt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die literarkritische Fragestellung von vornherein auszuschließen ist, zumal auch die Rede von "Deuterojesaja" selbst ja bereits eine literar- bzw. redaktionskritische Sichtweise einträgt. Warum sollte, was im Verhältnis von proto- und deuterojesajanischem Corpus recht ist, nicht auch innerhalb des deuterojesajanischen Corpus billig sein? Gerade wenn von "Komposition" die Rede ist, wäre in jedem Fall die doppelte Rahmung, die durch Jes 40,1-11 zum Ende des Corpus hergestellt wird, erwähnenswert. So hat die Vegetationsmetaphorik in Jes 40,8 verbunden mit Überlegungen zur Dauerhaftigkeit und Wirksamkeit des Wortes Gottes ihre Entsprechung in Jes 55,10-12 und der Freudenbote in Jes 40,9, der die Rückkehr Jhwhs nach Zion und seine Tröstung verkündet hat, sein Echo in Jes 52,7-9. Ob sich nicht aus dieser Beobachtung einer doppelten Rahmung, die unterschiedliche Teile von Jes 40–55 umfasst, Rückschlüsse für eine sukzessive Entstehung von Jes 40–55 ergeben?

Auch wenn hinsichtlich der Literar-, Redaktions- und Kompositionskritik Fragen offen bleiben, so bietet doch die jeweilige Vers-für-Vers-Auslegung wichtige Einsichten für die Struktur der einzelnen Perikopen und die innerbiblische Vernetzung einzelner hier verwendeter Formulierungen. Dies und die bereits bemerkten positiven Punkte in der Einleitung des Kommentars machen unbestreitbar seine Stärke aus.

Birkenweg 1 Burkard M. ZAPFF
D–85072 Eichstätt

Novum Testamentum

Wm. Randolph BYNUM, *The Fourth Gospel and the Scriptures.* Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37 (NTS 144). Leiden – Boston, Brill, 2012. xii-213 p. 16 × 24. €101 – $140

Il manquait à la littérature exégétique concernant le quatrième évangile une étude approfondie sur la citation de Za 12,10 en Jn 19,37. Ce verset a pourtant fait l'objet d'analyses dans de nombreux travaux sur les citations d'accomplissement de l'Écriture chez Jean. Des hypothèses variées et contrastées ont été proposées sur la source exacte du texte de Zacharie cité par Jean suite au coup de lance. Cette monographie ne procède pas seulement à un état exhaustif de la question, toutes aires linguistiques confondues (les accents en français auraient pu être mieux contrôlés). Elle propose une solution nouvelle en se basant sur la critique textuelle mise à jour. Elle attire ainsi l'attention, dans le sillage de Robert Hanhart, sur le rôle décisif dans cette discipline du Rouleau grec des prophètes mineurs, 8ḤevXIIgr, ou simplement "R", des manuscrits de Qoumrân désignés par 4QXII. L'implication majeure en est un regain d'intérêt pour cette littérature. "It is the central thesis of this study that John's citation shares a significant number of characteristics with R, revealing that the best explanation for the form of Zech 12:10 is a citation from R or a similar manuscript" (6; la thèse est étayée 156-169). L'auteur a soutenu sa thèse à Manchester en 2009. Quelques informations complémentaires sur ses conditions concrètes d'élaboration auraient été les bienvenues.

Une introduction passe d'abord en revue les différentes opinions en présence. Le chapitre II précise quelques aspects du *Sitz im Leben,* traduit: *Life Setting*, du quatrième évangile en ne faisant que succinctement allusion à la *Birkat ha-Minim*, sans trop entrer dans les discussions encore vives sur cette question comme sur les rapports entre la communauté johannique et le judaïsme. Ce n'est pas son objet. Après deux chapitres consacrés, l'un à l'usage par Jean des Écritures juives, l'autre à l'histoire textuelle de Zacharie, le chapitre V aborde la critique textuelle de Za 12,10. Minutieuse et technique, l'étude est claire, pédagogiquement présentée, avec des résumés en conclusion de chaque discussion, qui permettent au lecteur de suivre les démonstrations avec un intérêt croissant. L'étude s'avère remarquable de finesse et de nuances, en faisant bien apparaître l'enjeu des décisions à prendre. Le même travail et la même méthode se poursuivent dans le chapitre VI au sujet des citations scripturaires de Jean. Le chapitre VII met ensemble les deux corpus, de Zacharie et de Jean: la tradition textuelle utilisée pour la citation de Za 12,10 en Jn 19,37. Le chapitre VIII synthétise les fruits du parcours effectué en justifiant la place accordée au "sens"-*Meaning* dans le sous-titre du livre. Sans apporter de précisions nouvelles sur l'identité de l'auteur du quatrième

évangile, ce travail permet d'en faire un représentant compétent des Écritures juives ouvert à un public grec cultivé (172). La position n'est pas neuve, mais elle apparaît beaucoup plus ferme que ce que l'on pouvait en dire de manière moins argumentée. La rigueur des analyses ne laisse ici planer aucun flou et rend compte de l'excellente connaissance que devait avoir l'auteur des traditions concernées. L'interprétation johannique de la mort du Christ en ressort historiquement affermie, en syntonie avec plusieurs travaux récents. La discussion autour de la Tosefta targumique de Za relève de débats autour du temple au sujet du Messie fils d'Ephraïm qui remontent à 55-65 ap. J.-C. (152, n. 43); mais les versions examinées datent sans doute d'une époque postérieure à la rédaction de l'évangile johannique, qui continue à être évaluée de la fin du premier au début du deuxième siècle de l'ère chrétienne. Pour aborder la signification théologique de Jn 19,37, retour est fait sur le rôle stratégique de la citation de Za 9,9 en Jn 12,15: elle ouvre, selon Bynum, le récit de la Passion, alors que Jn 19,37 le conclut. On peut préférer l'optique qui consiste à voir Jn 12 plutôt conclure la vie publique. Le contexte historique de Zacharie (174) aurait gagné à être plus étoffé pour mieux encore assurer la pertinence de ces citations dans Jean. Mais le rapport à Zacharie permet de donner toute son ampleur à la mort en croix de Jésus et au coup de lance dans sa plèvre. Du début (174) à la fin (181-183) de cette reprise de la théologie johannique à la lumière de Jn 19,37, la question du jugement est bien cernée. Elle aurait pu l'être encore davantage en faisant droit à la double composante prophétique du jugement: jugement de condamnation à l'encontre du mal, jugement de salut en faveur du pécheur. Mais l'ouverture universaliste du salut pour tous est opportunément mise en valeur. Sans que ce soit la traduction proposée pour Jn 19,37, le sens est clair: les yeux de la foi de tous peuvent s'ouvrir en "voyant dans" le Transpercé: le sens du εἰς aurait mérité plus d'insistance. L'axe du "voir" reçoit ainsi une belle confirmation de ce type d'investigation. Le rapport à la Loi et au sabbat débouche de manière heureuse sur une valorisation de l'expression traduite par: "Au premier des sabbats" (Jn 20,1); elle pourrait encore s'accompagner d'un écho à Gn 1,5. Non seulement la résurrection apparaît comme l'institution du Nouveau Sabbat – formulation criticable, mais on comprend ce que Bynum veut dire; elle accomplit "le jour un" de la création. Compte tenu d'"un esprit de grâce et de supplication" en Za 12,10, le lien est favorisé avec la théologie du Paraclet et de l'Esprit Saint qui se déploie dans le discours de la Cène et à la mort du Christ selon Jean. Une bibliographie sélective et d'utiles index (auteurs modernes; noms et sujets; mots et phrases grecs; mots et phrases hébraïques; sources anciennes; manuscrits bibliques; références bibliques) viennent couronner ce précieux livre.

Trois aspects de cette monographie qui fera date méritent encore d'être relevés:

1. Une hiérarchie éclairante est établie en ce qui concerne les sources des quatorze citations par Jean de l'Ancien Testament (112-136; conclu-

sion 136-137). I. Les citations *verbatim* de la LXX (1. Jn 10,34 citant Ps 82,6; 2. Jn 19,24 citant Ps 22,18; 3. Jn 12,13 citant Ps 118,25-26; 4. Jn 12,38 citant Is 53,1); II. Les citations avec variante minimale de la LXX (5. Jn 1,23 citant Is 40,3; 6. Jn 2,17 citant Ps 69,9; 7. Jn 15,25 citant Ps 35,19; 69,4; 8. Jn 19,36 citant Ex 12,10/46; Nb 9,12; Ps 34,20); III. Les citations avec des mots multiples qui varient de la LXX (9. Jn 6,31 citant Ps 78,24; 10. Jn 6,45 citant Is 54,13); IV. Citation possible d'un texte alternatif (11. Jn 12,15 citant Za 9,9; 12. Jn 12,40 citant Is 6,10; 13. Jn 13,18 citant Ps 41,9; 14. Jn 19,37 citant Za 12,10). Toutes les variantes sont analysées de manière serrée et convaincante. C'est un modèle du genre!

2. On ne peut aussi que féliciter Bynum d'avoir établi que "נבט continues to stand as the most likely verb for the *Vorlage* of John's citation, with ὄψονται as a legitimate translation" (142). Ni l'auteur johannique, ni Théodoret, plus tardif (ca. 393-ca. 457 ap. J.-C.), mais qui peut avoir utilisé des sources anciennes (75-76), n'ont donc accommodé Za 12,10 à l'aide du verbe ὁράω, le verbe johannique de la vision dans la foi. "If the use of the verb was John's choice, however, not only does it agree with previous usage in Zechariah's text, but it plays a key role elsewhere in the narrative of the Fourth Gospel, and its frequent contemporary usage would offer an additional reason for him to use the verb" (142).

3. Mt 24,30 et Ap 1,7, viennent enfin non seulement confirmer la postérité de Za 12,10 dans le Nouveau Testament, mais le bien-fondé de sa citation en Jn 19,37. "Zech 12:10 as reflected in these three NT writings of strongly Jewish character thus argues for a Jewish textual tradition as a common source which is in harmony with the proto-Massoretic Text" (150).

Ces observations illustrent la manière dont procède l'exégète, critique textuel et herméneute, pour nous livrer une œuvre exemplaire.

35 bis, rue de Sèvres — Yves SIMOENS
F-75006 Paris

Craig S. KEENER, *Acts.* An Exegetical Commentary. Volume 1: Introduction and 1:1–2:47. Grand Rapids, Baker Academic, 2012. xlii-1038 p. 18 × 26. $59.99

Author's (Keener's) note: The publisher [in the back cover of this first volume] is providing for the users of each volume the current working bibliography for the entire work, as well as the indexes for this volume, on the accompanying CD-ROM, but the final volume will contain the final hard-copy bibliography and indexes.

Craig S. Keener has written a most noteworthy study of Luke's Acts of the Apostles; that is, in this first volume, he has presented an introduction to Acts and an interpretation of Acts 1,1–2,47. There will follow this study other volumes which will complete the exegesis of all of Acts. It

would be impossible to describe the amount of excellent research and quality of exegetical judgments offered in this first volume; the footnotes number over 10,000 and show a remarkable concern not only for justification through sources, but a desire to substantiate each of the interpretive judgments Keener offers. His contribution centers on the sociological-historical cultures in which Acts was to have significant value. That is, Keener believes that Acts makes fullest sense when one can understand the kind of mindset for which Acts was written.

"This commentary's primary focus is what the text meant to its first audience" (4). To achieve his goal, while not totally ignoring other methods of elucidating the meaning of the text (textual criticism, narratology, word study), Keener concentrates on various traditions which have influenced its readers and reports valuably post-biblical thought relevant to Acts. Also, to accomplish his goal, Keener must identify, as thoroughly as possible, the audience to whom Luke writes; he establishes this audience as an "ideal audience", in this way meaning to avoid the limitations of an "actual audience".

One can imagine that there are many ideas Keener wishes to explore and develop in the introduction to this present volume. Perhaps of greatest significance is his intense and consistent effort to justify Acts as an historical document, albeit 'historical' in its own peculiar fashion – he certainly wants to deny that Acts, form-critically, is a novel. Keener is quite aware of what can be called Luke's own contribution to stories and events in Acts, but Luke, he is convinced, and those feeding information to Luke, present historical truth in the main in Acts. Added to this conviction are Keener's well-presented probabilities about the time of Luke's writing Acts, his sources, the location of the writing of Acts, the identity of Luke — about all of which one can say briefly that Keener follows the centrist or majority opinions. Thus, Luke, companion of Paul, wrote Acts about 80AD, in the area of Philippi, to an audience principally made up of Philippians, Jews and Gentiles of a certain degree of culture.

The text of Acts is best understood, it seems, as a story which historically narrates the intervention of God in such wise that 'everyone who calls on the name of the Lord will be saved'. This universality of God's intervention, while rooted in words and actions of a new era, is firmly indicated in the promises and hopes of the Old Testament. Keener observes, however, that this divine action, so visible in Pentecost, represents the final stage ("in the last days", Acts 2,17) of the kingdom of God, not an intermediate stage which Israel experienced so often before Jesus.

The book is lengthy, so much so that it seems unable to avoid numerous repetitions, and at times seemingly unnecessary emphasis. One element which gives length to the book is the number of excurses: there are fifteen (thirteen appear in the Exegesis section), and are of various lengths. (One wonders if the treatment of "Luke's Perspective on Women and Gender" [597-638] should not be a sixteenth excursus.) For instance, "Background for Luke's View of the Spirit" reads from p. 529 to p. 537;

"Prophecy (2:17-18)" covers pp. 886-909; "Providence, Fate and Predestination" is from p. 927 to p. 941. It should be noted that these topics just noted are, admittedly to a limited degree, treated in the regular text of Keener. Here, it is important to note the advice the author gives early on in his book, that he expects there will be a number of readers who will not be interested in each and every excursus or in all treatments in his book, and so for these readers the book will prove to be not so lengthy.

In this work a great deal of emphasis is placed on the understanding of the text by its first audience. Though Keener does not deny the value of what is traditionally valuable to many scholars, i.e. what does the author (here Luke) intend, he attempts to describe the mind-set of an "ideal audience" (not to be confused with the "actual audience"). It is often obvious that "what the text means to the 'ideal audience'" over-arches many purposes of this book. The extensive use of footnotes (again, totaling over 10,000) shows both the author's desire to show mind-sets which would not only influence an "ideal audience", but would help us understand the text (particularly its historicity), and the author's intention to interact with other scholars on the many questions raised by Acts research today and in the past. As regards the latter, Keener is aware that he cannot engage all authors of commentaries on Acts; his judgment is prudent and helpful in his selections of secondary literature. What is not so clear is an adequate, if not perfect, definition or thorough description of Luke's ideal audience. Keener notes that such an audience is not Palestinian and is Greek-speaking, knowledgeable about the Jewish Scriptures, often of humble means, aware of cultural traditions; yet, for all that, this audience seems more and more beyond imagining and so hypothetical, that one wonders exactly to whom Luke is speaking. Indeed, it is difficult to avoid the thought that this audience is created by the exegete to account for all that one must know to understand Acts, and that there is no such audience in Philippi.

Some clarifications or additions might be recommended. In general, Keener advises against criticism over 'what is not said'. But there should be an exception to that advice, and it concerns the use (or non-use) of Luke 1,4 to explicate the text of Acts. More specifically, the verse ("that you may understand, Theophilus, the reliability of the things you have been taught") is a very clear expression of Luke's intention in all that he wrote. In other words, to understand Acts, in principle one should apply the intention noted in Luke 1,4 to all the events of Acts 1 and 2. Thus, if one is looking for the meaning of Pentecost, one should at least ask the question, "How does this narration help Theophilus understand what he had already been taught?" Certainly, there is involved here, at best, a degree of probability; some such hypothesis (no stranger to Keener) is required in this study. And it can often be the case that one incident in Acts is understandable in this kind of study only when it is related to a larger, more significant incident in Acts. True, application of Luke 1,4 to the text is difficult given that we do not know exactly what Theophilus had been taught before he

read Luke-Acts. But, given in his favor that Keener is not shy about hypotheses and probabilities, but also insistent on his placing Acts within the history of previous Christian documents, we can think of at least three sources for influence on Theophilus: Mark's Gospel, Paul's writings, Q. In the light of these documents alone, if one will experiment by asking of any text the question posed by Luke 1,4, one will come away with a richer understanding of what Luke hoped to accomplish for Theophilus.

Keener has an excellent exegesis of Pentecost, very clear and precise with very good questions and well-supported answers. It seems, however, that the languages spoken by those filled with the Pentecost Spirit were not only languages recognized variously by the audience of the event, but had quite intelligible meaning to them, for the text notes that the disciples spoke 'of the mighty acts of God', and with no need of people who could interpret these languages. When, immediately after Luke's reporting this speech about God's mighty acts, some of the audience asked "What does this mean?", the 'this' refers most logically, not simply to the presence of the Spirit but also to these mighty acts of God and to the disciples' speaking of them. Keener lays great stress on the Spirit, those of every age inspired by the Spirit, and, in short, on the enduring value of Pentecostalism. One can debate this emphasis within his exegesis, but one cannot see in the inspired speech of the disciples an example verging on the "speaking in tongues" of Paul or of other historical claimants to such speech.

Keener rightly brings up the subject of Pentecostalism and inspired speech in general. But such is the length of space dedicated to this study that one might suggest a limitation of the study of this material in favor of a thorough discussion, for instance, of the significance of Peter, which is so evident throughout Acts 1–2. One might have recourse to the explanation that Peter will be treated thoroughly in later volumes of Keener's multi-volume work. But this is ultimately dissatisfying, in part because the subject would in this volume not enlighten Keener's reader, and in part because there already exists a small irritant throughout the book: often, Keener refers the reader to other texts of Acts, with little or no explanation of them, preferring simply to note that "this subject will be more thoroughly dealt with in later exegesis (in another volume) of later Acts texts".

Also, concern centers on the significance of Acts 1,8 as a guide to the rest of Acts. Keener rightly emphasizes this verse as key to understanding the thrust of Acts, that which provides the unity among so many diverse stories with changing personae, geography and cultures. Witness to the end of the earth (not 'ends' as many translations have it) is expressed in many ways, as can be found in what Luke includes in his narrative: martyrdom (Stephen, James), jailings and beatings (Peter and others), miracles (associated with Peter), preaching (principally from Peter, Paul and Stephen). However, witness is given also by the life lived by those who have called on the name of the Lord to be saved. Keener admirably inter-

prets this way of living but does not accord to it the same status of "witness" that he associates with those just previously mentioned. Indeed, it is worth noting that the perfection of this early community of believers is not to be found in any other piece of Scripture, not even in Acts, once we pass beyond Chapter 4; this community surely is a strong witness to Jesus in Luke's view (cf. the remark of Luke at 5,13: "the people esteemed them"). Also, in this regard, one would have hoped that, in discussing the sharing of goods so prominent in the early community, reference would have been made to Acts 5,4, wherein it is made clear there was no obligation to sell one's property, and once sold, to share the proceeds of the sale. This Lucan observation helps the reader to understand more exactly how the community cared for "those of its members who were in need".

When all is said and done, however, to offer the best review of this book, one can do no better than to recommend that the potential reader read pp. 3-10; though these pages do not exhaust Keener's understanding of what he is doing in his book, they do provide in a highly nuanced way what cannot be summarized in fairness in a 2000-word review.

This book will be a valuable work for scholars, particularly those interested in Keener's exegetical method, for its breadth of discussion with scholars of today, as well as of yesterday. This book will also serve doctoral and MA students as an exemplary example of this particular approach to Acts. It is highly recommended that it be on the shelf of anyone interested in good, solid exegesis of Acts.

Loyola University John KILGALLEN
Chicago, IL
USA

Gareth Lee COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews* (NICNT). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. xlix-742 p. 16 × 24. $60.00 – £40.99

G. L. Cockerill has written a massive commentary on Hebrews, which replaces the one by F.F. Bruce in The New International Commentary on the New Testament series. His approach to Hebrews is confessional with the stated intention of going beyond the mere explication of an ancient document in order to lead his readers into the Christian world of Hebrews, so as "to reshape their hearts and minds" (xiii). Two special *foci* are the structure of Hebrews and the author's use of the Old Testament. After a two-part Introduction treating of Hebrews In Its Environment and The Message of Hebrews, there follows the body of the commentary itself under Text, Exposition and Notes.

Whereas Cockerill avers that the identity of the author of Hebrews must remain inconclusive, his survey of the usual candidates for authorship de-

votes considerably more space to Apollos, as described in Acts 18,24–19,1. He supports the likelihood of Apollos as the author of Hebrews largely with the work of George Guthrie ("The Case for Apollos as the Author of Hebrews", *Faith and Mission* 18 [2001] 41-56). Curiously, Cockerill appeals to the rhetorical sophistication of Hebrews to support Apollos' authorship, while at the same time disavowing that any of the Platonic features of the sermon might confirm the Alexandrian in that role. In the end, he concludes that Apollos cannot be confirmed as the author of Hebrews. Throughout the commentary he refers to the author as The Pastor.

As for the genre of Hebrews, Cockerill highlights its exalted rhetorical style and favors the view adopted by many recent commentators that it is more like a sermon than a letter. He surveys the features of Hebrews that support the interpretation that it is similar to a synagogue homily and notes the author's description of his work as a "word of exhortation" (Heb 13,22), the same term Paul uses to describe his homily to the synagogue at Pisidian Antioch in Acts 13,15. Perhaps the most welcome aspect of Cockerill's identification of Hebrews as a sermon or homily is how this particular designation brings together its two major literary forms, exposition and exhortation. Still, Cockerill sees the term "synagogue homily" as insufficient to describe what Hebrews actually is. He prefers to go further and declares that it is a "Christian synagogue homily" (15) because of the way the author uses Christology to interpret and apply his scriptural sources to the situation of his readers. To some that term will seem anachronistic, since it is not likely that there had been a strict parting of the ways between Judaism and Christianity at the time Hebrews was composed.

As with many recent commentators on Hebrews, Cockerill begins his treatment of the author's audience by describing it before attempting to label it. The recipients emerge with a strong Hellenistic background, full familiarity with the LXX, and a linguistic and cultural sophistication that meets the rhetorical demands of the author's style. The reference to Timothy in 13,22 suggests that they may have been part of a Pauline circle. They seem to suffer from a form of spiritual lassitude on the verge of apostasy and stand in need of the author's skill to persuade them to persevere in the faith. Their backsliding may have been heightened by the experience some had of suffering or being marginalized, or from a disappointment that Christ's return had not yet occurred, or from a failure to realize "his full sufficiency as Savior" (17). Cockerill contextualizes the condition of the recipients in a discussion of the polarities of honor and shame in ancient society.

Labeling the audience of Hebrews is far more complicated than describing it. Whereas Cockerill feels that one can understand Hebrews without identifying its author by name or its destination with precision, he believes that one has to take a stand on whether the recipients were Jewish or Gentile. To this end he prefers the term "Jewish Christians" for the ser-

mon's audience. Many commentators today prefer to avoid that term because it confuses ethnic identity with religious identity. Moreover, it does not respect the fact that, in the first century C.E., a definitive parting of the ways between Jews and Christians had not yet occurred. Cockerill acknowledges the problems with the term but still prefers to use it to identify both Jews and Gentiles "who give allegiance to Christ while insisting on or feeling the need of various Jewish association and practices" (20) as the recipients of Hebrews. In a footnote he addresses the problem of the parting of the ways by simply saying it is not significant for our understanding of Hebrews. In order to demonstrate that point, however, he posits a hypothetical situation where the recipients of Hebrews were "sharply" distinguished from other Jews in their day, and had suffered ostracism and persecution or felt "nostalgia" for a return to another form of Jewish practice (22, n. 80). Cockerill, however, undermines his hypothesis when he notes that regarding its audience Hebrews does not define it in terms of its ethnicity (20, n. 78). Moreover, there is no evidence in the sermon that its recipients were contemplating a return to another form of Jewish practice.

Considering the identity of the audience of Hebrews offers Cockerill an opportunity to engage the issue of supersessionism in the sermon. Whereas he acknowledges that the concern for supersessionism is legitimate in order to guard against "the mistreatment of Jews in the modern world", he undercuts that concern by claiming that it "has also been fueled by the pressure of contemporary pluralism against the absolute claims of Christ" (23). He directly disavows supersessionism: "There is nothing in this sermon that would demean or marginalize Jews as a people" (23). Yet, he does not consider whether his definition of supersession is too narrow, for this disavowal stands in tension with assertions regarding Jewish Scripture and practice that he makes throughout his commentary. For example, the claim that the true function of the Pentateuch is defined by its fulfillment in Christ (47) could have been more carefully nuanced to show that he is speaking only for Christians and not Jews, for whom the Pentateuch has its own true function apart from the New Testament. Likewise, in his discussion of the author's interpretation of Hebrew Scripture, he includes this stunning sentence: "Second, the Old Covenant with its priesthood and sacrifices has always been and continues to be a type and foreshadowing of the full sufficiency of Christ as Savior. It was never meant to be an adequate means of salvation in itself" (59). How could such a sentence not be offensive to Jews? He makes this view his own later in the Introduction under the heading, The Sermon's Enduring Message, when he reduces Aaron's high priesthood and the rituals of the Jewish Covenant to mere metaphors, denying their own integrity and legitimacy. Cockerill's brief treatment of supersessionism shows how little he understands of the various forms it takes. It is not simply a matter of saying denigrating things about Jews as a people. It also encompasses the demeaning of their Scripture and religious practice by reducing them to

typology and foreshadowing only. Indeed, such thinking is identified by R. Kendall Soulen as "structural supersessionism", which holds that the structure of the canon itself demonstrates that Hebrew Scripture has meaning only insofar as what it promises is fulfilled in the New Testament. This form of supersessionism denies the independently valid role that the Hebrew Bible has for Jews (*The God of Israel and Christian Theology* [Minneapolis, MN 1996] 29-31).

Cockerill surveys several thematic and non-thematic structures that have been proposed for Hebrews and finds them to be inadequate. He prefers a thematic structure of his own in which the main body of the sermon is divided into three parts: 1,1–4,13; 4,14–10,18; and 10,19–12,29. The respective themes of these sections are (1) the proclamation of God's revelation in the Son and the warning against disobedience; (2) the high priesthood of Christ as the fulfillment of his sonship; and (3) the exhortation to faithful endurance until Christ returns. The first section in turn establishes the author's foundation, the second his theme, and the third his goal. As is often the case, thematic structures are subjective, reflecting the commentator's preference for organizing the text according to a logical structure that he or she finds there. Their shortcoming is that they may not reflect the author's intended structure for the work. Another problem with thematic structures is that they tend to deal with selected sections of the text and not with it as a whole. This is reflected in Cockerill's separation of chapter 13 from the rest of the sermon, effectively presenting a four-part rather than a three-part structure. That having been said, the strength of Cockerill's structure lies in his attempt to keep the expository sections together with the hortatory ones within the three divisions he finds in the sermon. Still, it is curious that he dismisses Albert Vanhoye's non-thematic structure, grounded as it is in ancient rhetorical practice and function, as "artificial" (60).

After offering a full survey of the difficulties of dating Hebrews and of identifying its destination, Cockerill opts for a pre-70 C.E. date and a Roman destination.

Notwithstanding the above criticisms one has to acknowledge the depth and breadth of Cockerill's knowledge of Hebrews and of the vast literature on it. He is a seasoned commentator on the sermon, who, in this important commentary, has married years of scholarly dedication with a long history of pastoral enthusiasm for the profound message of Hebrews about what God has revealed in Christ. Scholars, pastors, and students are in his debt both for the considerable scholarship he has imparted in this commentary, and for the way he has shared it.

Georgetown University
Washington, DC 20057
USA

Alan C. MITCHELL

Varia

Jonathan KLAWANS, *Josephus and the Theologies of Ancient Judaism*. Oxford, Oxford University Press, 2012. xv-(1)-373 p. 16 × 24. £35.00

Although they are one of the most important sources about Judaism in the first century C.E., the writings of the Jewish-Roman historian Flavius Josephus are often overlooked or downplayed in the debate concerning the beliefs and practices of the major forms of ancient Judaism and their rabbinic successors. Klawans seeks to remedy this widespread neglect of Josephus as a primary witness to sectarian disagreements concerning determinism, free will, the afterlife, and scriptural authority in the first century C.E.

Klawans's book is a welcome addition to the burgeoning body of literature devoted to the writings of Josephus. Well known for his work in Jewish law, Klawans attempts to put Josephus closer to the center of all studies of ancient Judaism. He seeks to accomplish this by setting forth two interrelated hypotheses. First, Klawans believes that Josephus's descriptions of the three ancient Jewish religious movements (Pharisees, Sadducees, and Essenes) should play a more central role in our understanding of ancient Jewish sectarian disputes. Second, he argues that Josephus's own theological musings should figure more prominently in all examinations of ancient Judaism in general, especially those attepting to understand Jewish reactions to the 70 C.E. destruction of the temple.

Klawans divides his study into four chapters with a conclusion. Chapter 1, "Theology, Josephus, and Understandings of Ancient Judaism", examines current trends in Josephan studies and Josephus's division of ancient Judaism into three major Jewish sects. Chapter 2, "Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilism", examines the controversy over fate and free will as found in Josephus's tripartite descriptions of Jewish sectarian movements. In Chapter 3, "Afterlives and Noble Deaths", Klawans explores Josephus's descriptions of religious disputes concerning the afterlife and martyrdom. Chapter 4, "Torah, Tradition, and Innovation", focuses on Josephus's descriptions of Jewish scholastic disputes and disagreements regarding Scripture and tradition. In Chapter 5, "Josephus and Judaism after 70 C.E.", Klawans opposes the widespread belief that Judaism was shattered by the cumulative events of 70 C.E. and 135 C.E., and that rabbinic Judaism emerged as we know it only centuries later. The conclusion summarizes the basic findings of the study, and argues that ancient Jewish theology was significant, diverse, and sufficiently robust to respond to the crisis of 70 C.E.

Klawans incorporates the most recent work in Josephan studies that seeks to understand Josephus's creativity as an author in light of classical Greco-Roman historiography. However, he rejects the approach of the

highly influential Josephus scholar S. Mason (*Josephus, Judea, and Christian Origins.* Methods and Categories [Peabody, MA 2009] esp. 7-44, 103-137), who largely gives up on the possibility of discerning historical realities behind his writings. Klawans takes a more positive attitude towards Josephus and believes that his descriptions of the major Jewish sects, even when taking into consideration some of his rhetorical embellishments, are fairly reliable. Yet, he does acknowledge that Josephus is a highly creative author, who often exaggerates and embellishes details. This is most notable concerning his own participation in the First Jewish Revolt: his accounts of his activities in this conflict are full of contradictions.

Klawans focuses on three areas he believes have been overlooked or downplayed in contemporary scholarship, which would change if more attention were paid to Josephus and his writings about ancient Jewish theology. First, he suggests that scholars have overemphasized the extent to which Jewish sectarian disputes were characterized by, or resulted from, disagreements over points of Law and practice. Klawans calls on scholars to focus more on theology and doctrines, and not merely halakhah, to help understand the religion of ancient Judaism. Josephus's placement of his descriptions of the three major Jewish schools (Pharisees, Sadducees, and Essenes) at pivotal places in his books, Klawans believes, amply illustrates the central role that theology and doctrine played in ancient Judaism.

Unfortunately, Klawans pays little attention to Josephus's use of sources, issues of chronology, or his redaction of his works. He briefly notes that Josephus's description in *Antiquities* 13.171-173, which presents a more developed treatment of all three groups' views on fate and free will, is problematic. Klawans writes on this text: "In this passage — which appears in its context seemingly out of the blue, in the midst of Josephus's retelling of the exploits of Jonathan the Hasmonean — Josephus presents a more fully developed treatment of all three groups' views on fate and free will" (10). He makes brief mention in a footnote of the influential study of this passage by J. Sievers ("Josephus, First Maccabees, Sparta, the Three *haireseis* and Cicero", *JSJ* 32 [2001] 241-251), which convincingly demonstrates that Josephus redacted this section of the *Antiquities*. Sievers also raises the possibility that Josephus may have altered his books in light of his own changed views or political situation. Although Klawans comments that Sievers's study shows that this passage cannot be used as evidence that the three groups thrived during Jonathan's day (234, n. 50), he fails to consider the implications of such later changes to Josephus's books. This is particularly important for understanding Josephus's views of the afterlife and noble death. Josephus's *War*, moreover, was apparently updated and revised to reflect Jewish rebellions that took place after 70 C.E. His account of Masada appears to have been the original conclusion of this book since he wrote that the entire country was now subdued and no enemies remained (*War* 7.407-409). The account of

the failed rebellion of the *Sicarii* in Alexandria and Cyrene (*War* 7.409-441) appears to form a distinct unit. In this section, Josephus portrays the *Sicarii* differently than elsewhere in the *War*. Instead of being an aberrant phenomenon, as he describes them in Books 2–6, Josephus expresses pity for them as they underwent torture. His account even shows some hostility to Rome's policy in Judea (*War* 7.417-419). The issue of Josephus's later redactions and his creativity as a writer must be considered before using his works to examine Jewish sectarianism.

Although Klawans focuses in his book on the tripartite division of Judaism, Josephus actually wrote that there were four major Jewish sects: the Sadducees, the Pharisees, the Essenes, and the "Fourth Philosophy" (*Antiquities* 18.10, 23). This last sect gave rise to the *Sicarii*, which became especially active during the two decades following the death of Agrippa I in 44 C.E. (*Antiquities* 20.186-187; *War* 2.254-257). Because the *Sicarii* did not emerge until the first century C.E., it is clear that Josephus used his sources regarding the practices of the three major Jewish sects of the Hasmonean period to understand and explain the later development of the *Sicarii,* as well as the Zealots, of his own time. This should urge scholars to be less optimistic in using Josephus as a guide to reconstruct Jewish sectarian divisions and theologies of the pre-70 C.E. period since he revised his accounts of these groups and their beliefs to reflect his later social situation in Rome and subsequent events in Jewish history.

The second area in which Klawans believes scholars have downplayed or misinterpreted Josephus is the widespread belief that the theological crisis of the 70 C.E. destruction of the temple was a disaster that Judaism had difficulty coping with. Klawans argues that this catastrophe appears most acute only when Josephus's works are set aside, which leaves us with a few brooding apocalypses and a largely empty void. He argues that Jews may not have taken long to reach many of the conclusions we find expressed in rabbinic literature. Calling attention to our lack of much literary evidence from this period, he nevertheless notes that our extant texts written in the four decades following 70 C.E. exceed those produced in the four decades preceding the temple's destruction. He emphasizes that the three major Jewish sects likely survived this event. Archaeological evidence, which Klawans largely ignores in his study, lends some support to his thesis. The ceramic chronology from Dead Sea sites such as En Boqeq show continued occupation up to the Bar Kokhba era. The Bar Kokhba texts, moreover, clearly demonstrate that Jews still lived around the Dead Sea following the capture of Masada, and that Jewish settlement ended in the region only in 135 C.E. The recent monograph of J. Taylor (*The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea* [Oxford 2012] esp. 244-271) even identifies archaeological evidence for continued Essene occupation at Qumran until the second century C.E. The evidence suggests that Klawans is correct to emphasize that Judaism remained a vibrant and diverse faith following the temple's 70 C.E. destruction.

The third problematic issue Klawans raises in regard to contemporary uses of Josephus pertains to scholarly interpretations of the Maccabean crisis and the break in the Zadokite priestly line. Klawans disputes the common belief that the development of Jewish sectarianism is closely tied to the Maccabean crisis in general, and the break in the Zadokite priestly line in particular. He opposes the views of S. Schwartz (*Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*. Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World [Princeton 2001] esp. 15-16, 108-109, 175) and others who argue that post-70 C.E. Judaism was paralyzed into a state of inarticulate shock. Klawans stresses that neither Josephus nor any ancient Jewish source states that disputes over the genealogical descent of the high priest or Zadokite lineage played any significant role in fomenting sectarian divisions during the Second Temple Period.

Klawans's book is an important contribution to the field of Josephus studies and the theology of Second Temple Judaism. Its focus on Josephus, and the author's confidence in his portrayals of pre-70 C.E. Judaism, however, are sometimes problematic and fail to consider the possibility that Josephus's social situation in Flavian Rome led to distortions in his accounts of Jewish sectarian divisions.

403 North Francis St. Kenneth ATKINSON
Cedar Falls, Iowa
USA

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 2013-2014. I semestre

Auditores inscripti erant 327, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	41	262	9	312
Fac. Orientalistica	3	1	11	15
Universi	44	263	20	327

Nationes	75	Alumni	327
Dioceses	160	Alumni	167
Inst. Religiosorum	46	Alumni	113
Inst. Religiosarum	13	Alumnae	13
Ex statu laicali	33	Alumnae	17
		Alumni	16

Laureae

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

BUSSINO Severino Angelo Maria, O.S.A., *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (Analecta Biblica 203; Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, pp. 505).

HAGAN Harry W., *The Battle Narrative of David and Saul.* A Literary Study of 1 Sam 13 – 2 Sam 8 and its Genre in the Ancient Near East (Roma 2013, pp. 119) [estratto].

ROSSI Benedetta, *L'intercessione nel tempo della fine* (Analecta Biblica 204; Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, pp. 462).

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

La liste ci-dessous comprend tous les livres adressés à Biblica qui sont en rapport avec les études bibliques, y compris ceux qui ne pourront faire l'objet d'un compte rendu. En signalant un ouvrage, la Revue ne se prononce pas à son sujet.

Les livres envoyés à la Revue ne seront pas retournés à l'expéditeur, même si aucun compte rendu n'en est publié (à moins qu'ils n'aient été envoyés sur demande de la Direction).

Les livres et les articles ou extraits de revues qui nous sont adressés seront communiqués au directeur de l'*Elenchus of Biblica*.

Prière d'adresser les envois à la «Direction de Biblica, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I-00187 Rome, Italie».

Carrier, Richard C., *Proving History*. Bayes's Theorem and the Quest for the Historical Jesus. Amherst, Prometheus Books, 2012. 340 p. 15,5 × 23,5. $28.00

Cockerill, Gareth Lee, *The Epistle to the Hebrews* (NICNT). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. xlix-742 p. 16 × 24. $60.00 – £40.99

Czachesz, István – **Uro**, Risto (eds.), *Mind, Morality and Magic* (BibleWorld). Durham, Acumen, 2013. viii-316 p. 16 × 24. £75.00 – $120.00

Flynn, Shawn W., *YHWH is King*. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel (Supplements to Vetus Testamentum 159). Leiden – Boston, Brill, 2013. xiii-207 p. 16 × 24. €103 – $133.00

Frison, Carlo, *Nel nome di Elohim e di Yahweh e dello Spirito Santo*. Quattro saggi sull'origine della Trinità e sulla critica delle religioni. Padova, Cleup, 2012. 127 p. 15 × 21. €14

Goodrich, John K., *Paul as an Administrator of God in 1 Corinthians* (Society for New Testament Studies Monograph Series 152). Cambridge, Cambridge University Press, 2012. xiii-248 p. 14,5 × 22. £60.00 – $99.00

Hakola, Raimo – **Nikki**, Nina – **Tervahauta,** Ulla (eds.), *Others and the Construction of Early Christian Identities* (Publications of the Finnish Exegetical Society 106). Helsinki, Finnish Exegetical Society, 2013. 344 p. 15 × 21

Jacobson, Rolf A. – **Jacobson**, Karl N., *Invitation to the Psalms*. A Reader's Guide for Discovery and Engagement. Grand Rapids, Baker Academic, 2013. vii-184 p. 14 × 21,5. $17.99

Jefford, Clayton N. (ed.), *The* Epistle to Diognetus *(with the* Fragment of Quadratus). Introduction, Text, and Commentary (Oxford Apostolic Fathers). Oxford, Oxford University Press, 2013. ix-281 p. 16 × 24. ₤100.00

Johnson Hodge, Carolina – **Olyan**, Saul M. **– Ullucci**, Daniel – **Wasserman**, Emma (eds.), *"The One Who Sows Bountifully"*. Essays in Honor of Stanley K. Stowers (Brown Judaic Studies 356). Providence, Rhode Island, Brown University, 2013. xx-362 p. 16 × 24. $64.95

Joyce, Paul M. – **Lipton**, Diana, *Lamentations Through the Centuries* (Wiley-Blackwell Bible Commentaries). Chichester, Wiley-Blackwell, 2013. xiii-217 p. 16 × 24. ₤55.00

Kaniuth, Kai – **Löhnert**, Anne – **Miller**, Jared L. – **Otto**, Adelheid – **Roaf**, Michael – **Sallaberger**, Walther (Hrsg.), *Tempel im Alten Orient*. 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 11.-13. Oktober 2009, München (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7). Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013. xiii-507 p. 18 × 24.5

Kennedy, Elisabeth Robertson, *Seeking a Homeland*. Sojourn and Ethnic Identity in the Ancestral Narrative of Genesis (Biblical Interpretation Series 106). Leiden – Boston, Brill, 2011. xiii-266 p. 16,5 × 24,5. €103 – $146.00

Kowalski, Marcin, *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord*. The Development of the Pauline *Periautology* in 2 Cor 10–13 (Studies in Judaism). Lanham – Boulder – New York, University Press of America, 2013. ix-331 p. 15 × 23

Kratz, Reinhard Gregor, *Historisches und biblisches Israel*. Drei Überblicke zum Alten Testament. Tübingen, Mohr Siebeck, 2013. xix-357 p. 11,5 × 18. €29

Law, Timothy Michael, *When God Spoke Greek*. The Septuagint and the Making of the Christian Bible. Oxford, Oxford University Press, 2013. xi-216 p. 15,5 × 32,5. ₤15.99

Lawrence, Louise J., *Sense and Stigma in the Gospels*. Depictions of Sensory-Disabled Characters (Biblical Refigurations). Oxford, Oxford University Press, 2013. x-195 p. 13,5 × 23,5. ₤16.99

Leprohon, Ronald J., *The Great Name*. Ancient Egyptian Royal Titulary (Writings from the Ancient World 33). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013. xx-270 p. 15 × 23

Levy, Ian Christopher – **Krey**, Philip D. W. – **Ryan**, Thomas (trans. and eds.), *The Letter to the Romans* (The Bible in Medieval Tradition). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. x-329 p. 15,5 × 23. $34.00 – ₤22.99

Llewelyn, S. R. – **Harrison**, J. R. (eds.), *New Documents Illustrating Early Christianity, Volume 10*. A Review of the Greek and Other Inscriptions and Papyri Published between 1988 and 1992. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. ix-269 p. 18 × 24. $40.00 – ₤26.99

Loader, William, *Making Sense of Sex*. Attitudes towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. vii-168 p. 16 × 23,5. $24.00 – £16.99

Low, Katherine, *The Bible, Gender, and Reception History: The Case of Job's Wife* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 586). London – New Delhi – New York – Sydney, Bloomsbury, 2013. xii-228 p. 16 × 24. £55.00

Lundbom, Jack R., *Deuteronomy*. A Commentary. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. xxx-1034 p. 15,5 × 23,5. $80.00 – £53.99

Luomanen, Petri – **Jokiranta**, Jutta – **Lehtipuu**, Outi (eds.). *Johdatus Sosiaalitieteelliseen Raamatuntutkimukseen* (Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja 105). Helsinki, Suomen Eksegeettinen Seura, 2013. 466 p. 15 × 21

Maier, Christl – **Calduch-Benages**, Nuria (Hrsg.), *Schriften und spätere Weisheitsbücher* (Die Bibel und die Frauen. Altes Testament 1.3). Stuttgart, W. Kohlhammer, 2013. 310 p. 17 × 24. €49.90

Mandelbrote, Scott – **Ledger-Lomas**, Michael (eds.), *Dissent and the Bible in Britain, c. 1650–1950*. Oxford, Oxford University Press, 2013. xi-323 p. 16 × 24. £65.00

McDaniel, Karl, *Experiencing Irony in the Fourth Gospel*. Suspense, Surprise and Curiosity (Library of New Testament Studies 488). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. vii-195 p. 16 × 24. £65.00

McGowan, Andrew B. – **Richards**, Kent Harold (eds.), *Methods and Meanings*. Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge (Resources for Biblical Study 67). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011. xxii-604 p. 15 × 23,5. $69.95

Metzger, Bruce M. – **Ehrman**, Bart D., *Il Testo del Nuovo Testamento*. Trasmissione, corruzione e restituzione. Nuova edizione interamente rifatta (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 1). Brescia, Paideia Editrice, 2013. 326 p. 15,5 × 23,5. €28

Moberly, R.W.L., *Old Testament Theology*. Reading the Hebrew Bible as Christian Scripture. Grand Rapids, Baker Academic, 2013. xiv-333 p. 16 × 23,5

Moo, Douglas J., *Galatians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Grand Rapids, Baker Academic, 2013. xx-469 p. 15,5 × 23,5. $44.99

Moore, Mark E., *Kenotic Politics*. The Reconfiguration of Power in Jesus' Political Praxis (Library of New Testament Studies 482). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xiii-308 p. 16 × 24. £60.00

Orlando, Luigi, *La giornata di Gesù a Cafarnao*. Saggio esegetico di Marco 1,21-34 (Analecta Nicolaiana 16). Bari, Ecumenica Editrice, 2013. 199 p. 17 × 24,5. €22

Orlov, Andrei A., *Heavenly Priesthood in the* Apocalypse of Abraham. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. xii-214 p. 16 × 23,5. ₤55.00 – $99.00

Parker, Julie Faith, *Valuable and Vulnerable*. Children in the Hebrew Bible especially the Elisha Cycle (Brown Judaic Studies 355). Providence, Rhode Island, Brown University, 2013. xvi-251 p. 16 × 24. $54.95

Paul, Shalom M., *Isaiah 40–66*. Translation and Commentary (The Eerdmans Critical Commentary). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. xii-714 p. 15,5 × 23,5. $68.00 – ₤44.99

Penchansky, David, *Understanding Wisdom Literature*. Consonance and Dissonance in the Hebrew Text. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. xi-129 p. 15 × 23. $20.00 – ₤12.99

Penna, Romano, *Carta a los Romanos*. Introducción, versión y Comentario (Comentarios al Nuevo Testamento). Estella, Editorial Verbo Divino, 2013. 1358 p. 16 × 24

Pérez Fernández, Miguel – **Ruiz Morell**, Olga, *El Beso de Dios*. Midrás de la Muerte de Moisés. Edición bilingüe hebreo-español y comentario (Biblioteca Midrásica 35). Estella, Editorial Verbo Divino, 2013. (5)-201 p. 16 × 24

Peters, Melvin K. H. (ed.), *XIV Congress of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies*. Helsinki, 2010 (Septuagint and Cognate Studies 59). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009. viii-715 p. 15 × 23

Pinto, Sebastiano, *I segreti della Sapienza*. Introduzione ai libri sapienziali e poetici. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013. 311 p. 15 × 21. €16.00

Provan, Iain, *Convenient Myths*. The Axial Age, Dark Green Religion, and the World that Never Was. Waco, Baylor University Press, 2013. xii-159 p. 16 × 23,5

Puig i Tàrrech, Armand (ediciò a cura de), *L'esperit Sant en la Biblia* (Scripta biblica 13). Tarragona, Associaciò Bíblica de Catalunya, 2013. 431 p. 15,5 × 23,5

Renaud, Bernard, *L'Eucharistie*, *sacrement de l'Alliance* (Lire la Bible 183). Paris, Les Editions du Cerf, 2013. 268 p. 13,5 × 21,5. €20

Robbins, Vernon K., *Who Do People Say I Am?* Rewriting Gospel in Emerging Christianity. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. x-259 p. 15 × 23. $25.00 – ₤16.99

Scanu, Pina M. (a cura di), *Alla luce delle scritture*. Studi in onore di Giovanni Odasso. Brescia, Paideia Editrice, 2013. 392 p. 16 × 23. €28

Schellenberg, Annette, *Kohelet* (Zürcher Bibelkommentare 17). Zürich, Theologischer Verlag, 2013. 168 p. 15,5 × 23,5. €36,90

Schmidt, Conrad, *Die Keramik der Früh-Ǧazīra V- bis Alt-Ǧazīra II-Zeit*. Teil 1: Texte (Studien zur Urbanisierung Nordmesopotamiens. Ausgrabungen 1998-2001 in der zentralen Oberstadt von Tall Mozan/Urkeš. Serie A, Band 4). Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013. xxvii-491 p. 24 × 31

Schmidt, Conrad, *Die Keramik der Früh-Ǧazīra V- bis Alt-Ǧazīra II Zeit*. Teil 2: Tafeln. (Studien zur Urbanisierung Nordmesopotamiens. Ausgrabungen 1998-2001 in der zentralen Oberstadt von Tall Mozan/Urkeš. Serie A, Band 4). Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013. 24 × 31

Schoors, Antoon, *Ecclesiastes* (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven – Paris – Walpole, MA, Peters, 2013. lxvi-856 p. 16 × 24

Schreiner, Thomas R., *The King in His Beauty*. A Biblical Theology of the Old and New Testaments. Grand Rapids, Baker Academic, 2013. xix-714 p. 15,5 × 23,5. $44.99

Schröter, Jens, *From Jesus to the New Testament*. Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon (Baylor–Mohr Siebeck Studies in Early Christianity). Waco, Baylor University Press, 2013. xiv-417 p. 16 × 23,5

Schüssler, Karlheinz (Hrsg.) *Das koptisch-sahidische Johannesevangelium sa 506. aus dem Jeremias-Kloster von Sakkara*. Mit Textvarianten der Handschriften in Barcelona, Cairo, Dublin, Naqlun, New York (Arbeiten zur Biblia Coptica 1). Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013. xii-277 p. xvii-274 p. €78

Sedlmeier, Franz, *Das Buch Ezechiel*. Kapitel 25–48 (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 1/2). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2013. 376 p. 13 × 20

Seidl Theodor, *„Wacht auf, Harfe und Saitenspiel"* (Ps 108,3). Das Alte Testament in Kompositionen des 20. Jahrhunderts (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 95). St. Ottilien, EOS Verlag, 2013. 203 p. 13 × 21

Seow, C. L., *Job 1–21*. Interpretation and Commentary (Illuminations). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. xxviii-971 p. 16 × 23,5. $95.00 – £62.99

Settembrini, Marco, *Nel Pentateuco*. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia. Cinisello Balsamo, San Paolo, 2012. 284 p. 15 × 21. €15

Sim, David C. – **McLaren**, James S. (eds.), *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity* (Library of New Testament Studies 499). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xiii-306 p. 16 × 24

Smit, Peter-Ben, *Paradigms of Being in Christ*. A Study of the Epistle to the Philippians (Library of New Testament Studies 476). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xiv-202 p. 16 × 24. £55.00

Stacey, David – **Doudna**, Gregory, *Qumran Revisited: A Reassessment of the Archaeology of the Site and its Texts* (BAR International Series 2520). Oxford, Archaeopress, 2013. 150 p. 21 × 30. £29.00

Stokl, Jonathan – **Carvalho**, Corrine L. (eds.), *Prophets Male and Female*. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East. (Ancient Israel and its Literature 15). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013. xiii-233 p. 15 × 23.

Svensk Exegetisk Årsbok. 78, 2013. Offer i Bibeln. Sacrifice in the Bible. Uppsala, Svenska Exegetiska Sallskapet, 2012. vi-280 p. 15 × 21

Sweat, Laura C., *The Theological Role of Paradox in the Gospel of Mark* (Library of New Testament Studies 492). London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xiv-208 p. 16 × 24. ₤65.00

Thelle, Rannfrid Irene, *Approaches to the "Chosen Place"*. Accessing a Biblical Concept (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 564). New York – London, T&T Clark, 2012. xiv-240 p. 16 × 24. ₤75.00

Theobald, Michael, *Jesus, Kirche und das Heil der Anderen* (SBAB 56). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2013. 320 p. 14,5 × 20,5. €48

Trobisch, David, *A User's Guide to the Nestle-Aland 28 Greek New Testament* (Text Critical Studies 9). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013. viii-69 p. 15 × 23. $12.95

Valentini, Alberto, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*. Riletture pasquali delle origini di Gesù (Testi e commenti). Bologna, Edizioni Dehoniane, 2013. 231 p. 17 × 24. €22,50

Vance, Norman, *Bible and Novel.* Narrative Authority and the Death of God. Oxford, Oxford University Press, 2013. xi-233 p. 14,5 × 22,5. ₤55.00

Watts, James W., *Leviticus 1–10* (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven – Paris – Walpole, MA, Peeters, 2013. xxx-567 p. 16 × 24

Wayment, Thomas, *The Text of the New Testament Apocrypha (100–400 CE)*. New York – London – New Delhi – Sydney, Bloomsbury, 2013. xii-409 p. 18,5 × 26. ₤110.00

Wénin, André, *Échec au Roi*. L'art de raconter la violence dans le livre des Juges (Le livre et le rouleau 43). Bruxelles, Éditions Lessius, 2013. 255 p. 14,5 × 20,5. €24.50

Wilkinson, David, *Science, Religion, and the Search for Extraterritorial Intelligence*. Oxford, Oxford University Press, 2013. xi-227 p. 16 × 24. ₤25.00

Williams, Catrin H. – **Rowland**, Christopher (eds.). *John's Gospel and Intimations of Apocalyptic*. London – New Delhi, Bloomsbury, 2013. xvi-328 p. 15,5 × 23,5

Wüthrich, Serge, *Naître de mourir.* La crucifixion de Jésus dans l'Évangile de Matthieu. Lecture sémiotique (LD 259). Paris, Les Éditions du Cerf, 2013. 188 p. 13,5 × 21,5. €18

Wypadlo, Adrian, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung (WUNT 308). Tübingen, Mohr Siebeck, 2013. xiii-514 p. 16 × 24. €139,00